

Doutrina da Virtude

Immanuel Kant

LOUIS VUITTON

MONKEY BOOKS



Doutrina da Virtude

Immanuel Kant

DE
LOUIS VUITTON
PARIS

MONKEY BOOKS

E-book produzido por Monkey Books.

Tenho mais de 150 e-books produzido em formato EPUB, compartilhado em diversos sites de arquivos como DOCERO, ZLIBRARY, eLIVROS, etc.

Caso queira, ajudar esse produtor de e-books...

Entre em contato para a lista total dos ebooks e doe para continua esse trabalho.

GRATO E APROVEITE A LEITURA!!!!

CONTATO, PAYPAL E PIX PARA COLABORAÇÃO:

monkey.booksbra@gmail.com

Prefácio

Se sobre um objeto qualquer há uma filosofia (sistema de conhecimentos racionais a partir de conceitos), então para essa filosofia tem de haver também um sistema de conceitos racionais puros, independentes de toda a condição da intuição, isto é, uma metafísica. Pergunta-se apenas se para toda filosofia prática, enquanto doutrina dos deveres, portanto também para a doutrina da virtude (ética), são também necessários primeiros princípios metafísicos, de modo a poder erigi-la como verdadeira ciência (sistematicamente) e não como um mero agregado de doutrinas recolhidas isoladamente (fragmentariamente). Em relação à doutrina pura do direito, ninguém colocará tal necessidade em dúvida, pois ela diz respeito apenas ao elemento formal do arbítrio, que deve ser limitado na relação externa segundo leis da liberdade, abstraindo-se de todo fim (como a matéria do mesmo). Aqui, portanto, a doutrina dos deveres é uma mera doutrina do saber (*doctrina scientiae*).¹

Nessa filosofia (na doutrina da virtude), parece ser diretamente contrário à ideia da mesma remontar até os primeiros princípios metafísicos para que o conceito de dever, purificado de todo o empírico (de todo o sentimento), seja feito móbil. Pois que conceito de força e firmeza hercúlea podemos fazer para subjugar as inclinações geradoras de vícios, se a virtude deve tomar suas armas de empréstimo ao arsenal da metafísica, um assunto de especulação que poucos homens sabem manejar? Dessa maneira, em auditórios, púlpitos e livros populares todas as doutrinas da virtude caem no ridículo quando adornadas com citações metafísicas. Pelo mesmo motivo, no entanto, não é inútil e muito menos ridículo investigar em uma metafísica os primeiros fundamentos da doutrina da virtude; pois qualquer um tem de, enquanto filósofo, voltar-se aos primeiros fundamentos desse conceito de dever, do contrário não deveriam ser em geral esperadas nem a segurança e tampouco a pureza para a doutrina da virtude. Confiar, neste caso, em um certo sentimento, denominado moral em razão do efeito dele esperado, pode bastar bem ao moralista popular, na medida em que este, como pedra de toque sobre se algo é ou não um dever de virtude, exige que se considere com afincamento o seguinte problema: “quando cada um e em todos os casos fizesse de sua

máxima uma lei universal, como poderia tal máxima harmonizar-se consigo mesma?” Porém, fosse o mero sentimento que nos fizesse também assumir por dever a tomada dessa proposição como pedra de toque, então tal dever não seria, pois, ditado pela razão, mas antes apenas admitido como conforme ao instinto e, portanto, às cegas.

Ora, de fato, nenhum princípio moral, como bem se crê, funda-se em sentimento algum, mas, antes, isto nada mais é, realmente, do que metafísica pensada de forma obscura e que está presente em todo ser humano nas suas disposições racionais, como é facilmente percebido pelo professor que busca catequizar seu aprendiz socraticamente a respeito do imperativo do dever e da aplicação deste ao julgamento moral de suas ações. A apresentação do mesmo (a técnica), a menos que ele queira formar o aprendiz como filósofo, não deve de forma alguma ser metafísica e tampouco a linguagem, escolástica. O pensamento, entretanto, precisa remontar até os elementos da metafísica, sem os quais não se deve esperar na doutrina da virtude nenhuma segurança e pureza e muito menos qualquer força motivadora.

Caso se abandone esse princípio e se comece, para determinar os deveres, a partir do sentimento patológico, do puramente estético ou também do sentimento moral (do subjetivo-prático ao invés do objetivo), isto é, a partir da matéria da vontade, do fim, e não da forma da mesma, isto é, da lei, então, nesse caso, não há por certo primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude, pois o sentimento é, em todos os casos, físico, seja o que for que o provoque. A doutrina da virtude, no entanto, é desse modo corrompida também em suas fontes, seja em escolas, seja em auditórios etc. Pois não é indiferente saber por meio de quais móveis, tomados como meio, somos conduzidos a um bom propósito (o cumprimento de todos os deveres). Por mais que a metafísica cause ojeriza aos supostos filósofos que, como oráculos ou também gênios, depreciam a doutrina dos deveres, é um dever imprescindível para esses que assim se julgam remontar, mesmo na doutrina da virtude, aos princípios da metafísica e pela primeira vez sentar-se, eles mesmos, nos bancos de sua escola.

* * *

É razoável que cause surpresa o fato de que, após todas as elucidações até este momento realizadas acerca do princípio do dever enquanto

derivado da razão pura, ainda fosse possível remetê-lo uma vez mais à doutrina da felicidade, mesmo que tenha sido concebida, por fim, uma certa felicidade moral que não repousaria em causas empíricas, um absurdo que a si mesmo se contradiz. Decerto, o ser humano pensante, quando triunfou sobre os estímulos ao vício e tem a consciência de haver realizado seu – frequentemente amargo – dever, encontra-se em um estado de tranquilidade da alma e satisfação que pode muito bem ser denominado felicidade; neste estado, a virtude é sua própria recompensa. Ora, diz o eudemonista: essa bem-aventurança, essa felicidade é o genuíno motivo pelo qual ele age virtuosamente. Não é o conceito de dever que determina diretamente sua vontade, ele é, antes, movido a realizar seu dever apenas por intermédio da felicidade projetada. Contudo, uma vez que o eudemonista pode esperar a recompensa da virtude tão somente da consciência de ter realizado seu dever, claro está que este último precisaria preceder todo o resto, isto é, o eudemonista tem de encontrar-se obrigado a realizar seu dever antes mesmo de pensar – e sem que ele pense – que a felicidade seja a consequência de sua observação do dever. Com sua etiologia, ele anda em círculos. Ele pode, por certo, apenas ter a esperança de ser feliz (ou internamente ditoso) quando é consciente da observância de seu dever; no entanto, ele somente pode ser movido à observância de seu dever quando antevê que se tornará feliz através disso. Neste sofisma, porém, há também uma contradição. Pois, por um lado, ele deve observar seu dever sem perguntar primeiro qual efeito este teria sobre sua felicidade, portanto, a partir de um fundamento moral; por outro lado, no entanto, ele somente pode reconhecer algo como seu dever quando pode contar com uma felicidade que lhe surge através disso, portanto, através de um princípio patológico, que é o exato oposto do anterior.

Em outro lugar (*no berlinischen Monatsschrift*²), esclareci com as expressões mais simples possíveis, assim o creio, a distinção entre o prazer que é patológico e o moral. Ora, é patológico o prazer que precisa preceder a observância da lei para que, assim, se aja em conformidade a esta – tal conduta segue a ordem da natureza. Porém, o prazer que tem de ser precedido pela lei para que seja sentido reside, por sua vez, na ordem moral. Se essa distinção não é observada, se a eudemonia (o princípio da felicidade) é erigida como princípio em lugar da *eleuteronomia* (o

princípio da liberdade da legislação interna), então a consequência disso é a eutanásia (a suave morte) de toda a moral.

A causa desses erros não é outra senão a seguinte: o imperativo categórico, do qual decorrem essas leis de modo ditatorial, não entra na cabeça daqueles que estão meramente acostumados a explicações fisiológicas, a despeito de eles, todavia, sentirem-se irresistivelmente compelidos por ele. Porém, o fato de não conseguirem explicar o que reside completamente para além daquele círculo (a liberdade do arbítrio), por mais excelso que seja este privilégio do ser humano de ser capaz de uma tal ideia, faz com que sejam impelidos, através das orgulhosas pretensões da razão especulativa – a qual, não obstante, sente tão fortemente sua capacidade em outros campos –, a um, por assim dizer, chamado às armas de todo o contingente dos aliados da onipotência da razão teórica; agora, e talvez por mais algum tempo, eles se opõem àquela ideia, contestam o conceito moral de liberdade e, até onde isso é possível, colocam-no sob suspeita, muito embora isso se mostre, ao cabo, algo vão.

Introdução à Doutrina da Virtude

Nos tempos antigos, ética significava a doutrina dos costumes (*philosophia moralis*) em geral, a qual era também denominada a doutrina dos deveres. Em seguida, achou-se aconselhável atribuir esse nome a apenas uma parte da doutrina dos costumes, a saber, à doutrina dos deveres que não estão sob leis externas (em alemão achou-se adequado utilizar o nome “*Tugendlehre*” [doutrina da virtude]), de modo que, agora, o sistema da doutrina universal dos deveres é dividido em sistema da doutrina do direito (*ius*), à qual convêm leis externas, e da doutrina da virtude (*ethica*), à qual aquelas não convêm; basta, pois, o que aqui foi dito.

I. Exposição do Conceito de uma Doutrina da Virtude

O conceito de dever [*Pflicht*] já é em si o conceito de uma necessitação (coerção) do livre-arbítrio por meio da lei; essa coerção pode ser ou uma coerção externa ou uma autocoerção. Por meio de sua sentença categórica (o dever [*Sollen*] incondicionado), o imperativo moral anuncia essa coerção, que, portanto, não concerne a seres racionais em geral (entre os quais poderia também haver algo como seres santos), mas a seres humanos como seres naturais racionais, que são suficientemente não santos para que o prazer possa bem induzi-los a transgredir a lei moral, ainda que eles mesmos reconheçam sua autoridade, e, mesmo quando a obedecem, a fazê-lo com desgosto (com a resistência de sua inclinação), sendo nisto que consiste propriamente a coerção³. Dado que, entretanto, o ser humano é um ser livre (moral), o conceito de dever não pode então conter nenhuma outra coerção senão a autocoerção (por meio tão somente da representação da lei), se se leva em conta a determinação interna da vontade (o móbil), pois somente através disso torna-se possível unificar aquela necessitação (ainda que ela seja uma externa) com a liberdade do arbítrio, pelo que, no entanto, o conceito de dever torna-se um conceito ético.

Os impulsos da natureza, assim, contêm obstáculos à realização do dever no ânimo do ser humano e forças (em parte poderosas) que opõem

resistência, as quais ele tem de julgar-se capaz de combater e, por meio da razão, vencer, não apenas futuramente, mas sim imediatamente (em simultâneo com o pensamento), a saber, poder fazer aquilo que a lei ordena incondicionalmente que ele deve fazer.

Ora, a faculdade e o propósito refletido de opor resistência a um adversário forte, porém injusto, é a bravura (*fortitudo*), e, em relação ao adversário da intenção moral em nós, é virtude (*virtus, fortitudo moralis*). Portanto, a doutrina universal dos deveres, na parte que submete a leis não a liberdade externa, mas antes a liberdade interna, é uma doutrina da virtude.

A doutrina do direito tinha a ver apenas com a condição formal da liberdade externa (por meio da concordância consigo mesma, quando sua máxima se convertia em lei universal), isto é, com o direito. A ética, pelo contrário, proporciona ainda uma matéria (um objeto do livre-arbítrio), um fim da razão pura que é representado ao mesmo tempo como um fim objetivamente necessário, isto é, como um dever para o ser humano. Pois, dado que as inclinações sensíveis incitam a fins (enquanto matéria do arbítrio) que podem ser contrários ao dever, a razão legisladora não pode então opor-se à sua influência de outra maneira senão, por sua vez, por meio de um fim moral contraposto, que, portanto, tem de ser dado a priori independentemente da inclinação.

Fim é um objeto do arbítrio (de um ser racional), por meio de cuja representação este é determinado a uma ação para produzir esse objeto. Posso, com efeito, ser coagido por outrem a ações que, como meio, são dirigidas a um fim, porém nunca ser coagido a ter um fim, mas antes somente posso propor-me algo como fim. Mas que eu também esteja obrigado a propor-me como fim algo que reside nos conceitos da razão prática, por conseguinte, a ter, além do fundamento formal de determinação do arbítrio (como o que o direito contém), ainda um fundamento material, um fim que pudesse ser contraposto ao fim proveniente de impulsos sensíveis, este seria o conceito de um fim que é em si mesmo dever; a doutrina do mesmo, no entanto, não pertenceria à doutrina do direito, mas antes à ética, como a única que traz consigo em seu conceito a autocoerção segundo leis (morais).

Por essa razão, a ética também pode ser definida como o sistema dos fins da razão prática pura. Fim e dever distinguem as duas divisões da

doutrina universal dos costumes. Que a ética contenha deveres a cuja observação não podemos ser coagidos (fisicamente) por outros, é meramente uma consequência do fato de ela ser uma doutrina dos fins, pois tal coerção (a ter fins) se contradiz a si própria.

Que, entretanto, a ética seja uma doutrina da virtude (*doctrina officiorum virtutis*), segue-se da definição acima da virtude, comparada com a obrigação, cuja particularidade foi igualmente indicada. Não há, decerto, nenhuma outra determinação do arbítrio que, por meio de seu conceito, seja apropriada a não poder ser coagida pelo arbítrio dos outros, mesmo fisicamente, a não ser a determinação do arbítrio a um fim. Com efeito, outrem pode me coagir a fazer algo que não é meu fim (mas antes apenas meio para o fim de outrem), mas não a que eu me proponha isso como fim, e, de fato, não posso ter nenhum fim sem que eu o proponha a mim. Isto é uma contradição em si mesma: um ato da liberdade que, contudo, ao mesmo tempo não é livre. Porém, pôr a si mesmo um fim que é ao mesmo tempo dever não é uma contradição, pois nesse caso eu mesmo me coajo, o que coexiste muito bem com a liberdade⁴. Como, no entanto, um tal fim é possível? A questão agora é esta. Pois a possibilidade do conceito de uma coisa (que ele não se contradiga) não é ainda suficiente para se admitir a possibilidade da coisa mesma (a realidade objetiva do conceito).

II. Exposição do Conceito de um Fim que é ao Mesmo Tempo Dever

É possível pensar a relação do fim com o dever de duas maneiras: ou partindo do fim para descobrir a máxima das ações conformes ao dever, ou, inversamente, começando desta para descobrir o fim que é ao mesmo tempo dever. A doutrina do direito segue o primeiro caminho. É deixado ao livre-arbítrio de cada um qual fim que se quer pôr para sua ação. No entanto, a máxima da mesma é determinada a priori, a saber, que a liberdade do agente possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal.

A ética, no entanto, toma um caminho oposto. Ela não pode partir dos fins que o ser humano quer se pôr e, então, dispor das máximas a serem adotadas por ele, isto é, do seu dever; pois tais fins seriam fundamentos

empíricos das máximas, que não fornecem nenhum conceito de dever, na medida em que este (o dever [*Sollen*] categórico) tem sua raiz somente na razão pura; assim como também não seria de forma alguma possível falar de um conceito de dever, se as máximas devessem ser adotadas segundo aqueles fins (que são todos egoístas). Portanto, na ética o conceito de dever conduzirá a fins e as máximas com vistas a fins que devemos nos pôr têm de ser fundadas segundo princípios morais.

Deixando em aberto que espécie de fim é este que é em si mesmo dever e como ele é possível, aqui é apenas necessário ainda mostrar que e por que um dever desse tipo leva o nome de um dever de virtude.

A todo dever corresponde um direito, considerado como autorização (*facultas moralis generatim*), mas a nem todo dever correspondem direitos de alguém a coagir outrem (*facultas iuridica*); antes, estes se denominam em particular deveres jurídicos. Da mesma maneira, a toda obrigação ética corresponde o conceito de virtude, mas nem todos os deveres éticos são, por isso, deveres de virtude. Não o são, decerto, aqueles que concernem não tanto um certo fim (matéria, objeto do arbítrio), mas somente o elemento formal da determinação moral da vontade (por exemplo, que a ação conforme ao dever tenha de ocorrer também por dever). Apenas um fim que é ao mesmo tempo dever pode ser chamado de dever de virtude. Por isso, há vários destes últimos (também diferentes virtudes); em contrapartida, dos primeiros pode ser pensado apenas um dever, que, no entanto, é válido para todas as ações (a intenção [*Gesinnung*]⁵ virtuosa).

O dever de virtude é distinto do dever jurídico essencialmente pelo fato de a este ser moralmente possível uma coerção externa, e aquele, porém, repousar unicamente na autoc coerção livre. Para seres santos finitos (que não podem ser tentados à violação do dever nem sequer uma vez) não há doutrina da virtude, mas apenas doutrina dos costumes, a qual é uma autonomia da razão prática, ao passo que a primeira contém ao mesmo tempo uma autocracia da mesma, isto é, uma consciência da faculdade de tornar-se mestre de suas inclinações rebeldes à lei, consciência que, mesmo imediatamente percebida, é por certo corretamente inferida do imperativo categórico moral: de modo que a moralidade humana, em seu grau mais elevado, não pode ser nada mais senão virtude; mesmo se ela fosse inteiramente pura (completamente livre de influências de todo

móvil que não seja aquele do dever), já que então é, enquanto um ideal (do qual temos sempre de nos aproximar), comumente personificada poeticamente sob o nome de sábio.

Mas a virtude também não deve ser explicada e apreciada meramente como uma habilidade e (como se expressa o escrito premiado do capelão da corte Cochius) um hábito de ações moralmente boas adquirido por meio de exercício e após longo tempo. Pois, se tal hábito não é um efeito de princípios refletidos, firmes e cada vez mais purificados, então, como em todo outro mecanismo proveniente da razão prático-técnica, ele não está munido em todos os casos, nem suficientemente seguro diante da mudança que novos atrativos podem exercer.

Observação

À virtude = + a estão contrapostos a negativa ausência de virtude (fraqueza moral) = 0 como contraditório lógico (*contradictorie oppositum*), o vício = - a, porém, como contrário (*contrarie s. realiter oppositum*), e trata-se de uma pergunta não apenas desnecessária, como também chocante a de se aos grandes crimes cabe até mais firmeza de alma do que às grandes virtudes. Pois por firmeza de alma entendemos a firmeza do propósito de um ser humano como um ser dotado de liberdade, por conseguinte, enquanto tem poder sobre si mesmo (no seu perfeito juízo), portanto, no estado são do homem. Grandes crimes, porém, são paroxismos, cuja imagem faz estremecer os homens de alma sã. A pergunta redundaria, assim, em algo como: se um ser humano acometido de fúria poderia ter mais firmeza física do que quando está em seu perfeito juízo, o que pode ser admitido, sem com isso atribuir-lhe mais firmeza de alma, caso se entenda por alma o princípio vital do ser humano no uso livre de suas forças. Pois, visto que os grandes crimes têm seu fundamento apenas no poder das inclinações que debilitam a razão, o que não demonstra nenhuma firmeza de alma, essa pergunta então se reduziria mais ou menos à seguinte: se um ser humano acometido por uma doença poderia demonstrar mais firmeza do que no estado são, o que poderia ser respondido de maneira diretamente negativa, porque a falta de saúde, que consiste no equilíbrio de todas as forças corporais do ser humano, é uma debilitação no sistema dessas forças, unicamente segundo o qual pode ser avaliada a saúde absoluta.

III. Do Fundamento para se Pensar um Fim que é ao mesmo Tempo Dever

Fim é um objeto do livre-arbítrio, cuja representação determina este a uma ação (pela qual aquele é produzido). Toda ação tem, portanto, seu fim, e, visto que ninguém pode ter um fim sem propor-se a si mesmo como fim o objeto de seu arbítrio, ter um fim qualquer das ações é então um ato da liberdade do sujeito agente, não um efeito da natureza. Como, porém, esse ato que determina um fim é um princípio prático que ordena não os meios (por conseguinte, não condicionalmente), mas sim o fim mesmo (logo, incondicionalmente), ele é então um imperativo categórico da razão prática pura, por conseguinte, um imperativo tal que liga um conceito de dever àquele de um fim em geral.

Assim, têm de haver um tal fim e um imperativo categórico a ele correspondente. Pois, como há ações livres, tem então de haver também fins aos quais, como objeto, aquelas são dirigidas. Dentre esses fins, entretanto, tem de haver alguns que são ao mesmo tempo (isto é, segundo seu conceito) deveres. Pois, não houvesse estes, então todos os fins, visto que nenhuma ação pode prescindir de um fim, sempre valeriam para a razão prática apenas como meio para outros fins, e um imperativo categórico seria impossível, o que suprime toda doutrina dos costumes.

Aqui, portanto, se fala não de fins que o ser humano se propõe segundo impulsos sensíveis de sua natureza, mas sim de objetos do livre-arbítrio sob suas leis, os quais ele deve propor-se como fim. A doutrina que trata daqueles primeiros fins pode ser chamada de doutrina técnica (subjéctiva) dos fins, propriamente pragmática, contendo a regra da prudência na escolha de seus fins, a que trata dos segundos, contudo, tem de ser chamada de doutrina moral (objéctiva) dos fins; no entanto, tal distinção é aqui supérflua, pois a doutrina dos costumes, já por meio de seu conceito, se aparta claramente da doutrina da natureza (aqui, da antropologia) enquanto esta última repousa sobre princípios empíricos, ao passo que a doutrina moral dos fins, que trata de deveres, repousa sobre princípios a priori dados na razão prática pura.

IV. Quais são os Fins que são ao Mesmo Tempo Deveres?

Eles são: perfeição própria – felicidade alheia.

Não se pode intercambiá-las entre si e propor, por um lado, a felicidade própria e, por outro, a perfeição alheia como fins que fossem em si mesmo deveres da mesma pessoa.

Pois a felicidade própria é um fim que, decerto, todos os homens têm (graças ao impulso de sua natureza), mas esse fim nunca pode ser considerado como dever sem contradizer-se a si mesmo. O que cada um já per se deseja inevitavelmente não pertence ao conceito de dever, pois este é uma necessitação para um fim assumido a contragosto. Portanto, é contraditório dizer: estamos obrigados a promover com todas as forças nossa própria felicidade.

Da mesma maneira, é uma contradição propor-me como fim a perfeição de um outro e considerar-me como obrigado a promovê-la. Pois a perfeição de um outro ser humano enquanto pessoa consiste justamente em que ele mesmo seja capaz de propor-se seu fim segundo seu próprio conceito de dever, e é contraditório exigir (propor-me como dever) que eu deva fazer algo que ninguém mais pode fazer a não ser ele próprio.

V. Explicação destes Dois Conceitos

A. Perfeição Própria

A palavra perfeição está exposta a alguns equívocos. Às vezes, enquanto um conceito pertencente à filosofia transcendental, é entendida como o conceito da totalidade do diverso, que, reunida em seu conjunto, constitui uma coisa; mas também, enquanto pertencente à teleologia, é entendida como significando a concordância das propriedades constitutivas de uma coisa em vista de um fim. Poder-se-ia denominar a perfeição no primeiro sentido a perfeição quantitativa (material), no segundo, a perfeição qualitativa (formal). Aquela somente pode ser uma (pois o todo do pertencente a uma coisa é uno). Desta, contudo, pode haver várias em uma coisa; e é da última que aqui propriamente se trata.

Quando da perfeição pertencente ao ser humano em geral (propriamente, à humanidade) se diz que propô-la a si mesmo como fim é um dever em si mesmo, ela então tem de ser posta naquilo que pode ser efeito de seu ato, e não o que é mera dádiva que ele tem de agradecer à

natureza; pois, do contrário, ela não seria dever. Portanto, ela não pode ser outra coisa senão cultivo de suas faculdades (ou das disposições naturais), dentre as quais a suprema é o entendimento, enquanto faculdade dos conceitos, por conseguinte também daqueles que dizem respeito ao dever; ao mesmo tempo, contudo, também o cultivo da sua vontade (modo moral de pensar), de cumprir todo dever em geral. 1) É um dever para o ser humano esforçar-se para cada vez mais alçar-se da rudeza de sua natureza, da animalidade (*quoad actum*), à humanidade, unicamente através da qual ele é capaz de propor-se fins; suprir sua ignorância por meio de instrução e corrigir seus erros; e isto não lhe é meramente aconselhado pela razão prático-técnica para seus mais diversos propósitos (para a arte), mas antes a razão prático-moral lho ordena absolutamente e faz desse fim um dever para ele, para que seja digno da humanidade que nele habita. 2) [Também é um dever para o ser humano] elevar o cultivo de sua vontade até a mais pura intenção virtuosa [*Tugendgesinnung*], a saber, lá onde a lei se torna ao mesmo tempo o móbil de suas ações conformes ao dever, e obedecer-lhe por dever. Isso constitui a perfeição prático-moral interna, a qual, por ser um sentimento do efeito que a vontade nele próprio legisladora exerce sobre a faculdade de agir em conformidade com a lei, é o sentimento moral, por assim dizer, um sentido particular (*sensus moralis*) do qual decerto frequentemente se abusa com fanatismo, como se ele (tal como o gênio de Sócrates) precedesse a razão ou também pudesse prescindir por completo do juízo desta; no entanto, é uma perfeição moral propor-se como objeto todo fim específico que é ao mesmo tempo dever.

B. Felicidade Alheia

Desejar e buscar felicidade, isto é, a satisfação com seu estado, na medida em que se está certo do prosseguimento da mesma, é inevitável à natureza humana; por esse mesmo motivo, porém, não é também um fim que é ao mesmo tempo dever. Visto que alguns fazem uma distinção entre uma felicidade moral e uma felicidade física (a primeira das quais consistiria na satisfação com sua pessoa e com seu próprio comportamento moral, portanto com aquilo que fazemos, e a outra na satisfação com o que a natureza doa, por conseguinte o que desfrutamos como um dom alheio), é preciso, sem que se conteste o abuso da palavra

(que já contém em si uma contradição), observar que o primeiro modo de sentir pertence apenas ao título anterior, a saber, àquele da perfeição. Pois quem deve sentir-se feliz na mera consciência de sua retidão, já possui a perfeição que no título anterior fora definida como o fim que é ao mesmo tempo dever.

Portanto, quando se trata da felicidade em relação à qual deve ser um dever trabalhar para promovê-la como meu fim, é preciso então que seja a felicidade de outros seres humanos, cujo fim (permitido) eu proponho dessa forma também como meu. É deixado a eles mesmos julgar o que pode ser contado como sua felicidade; só que também compete a mim recusar algo que eles nela contam que eu, porém, não considero como tal, a menos que eles tenham o direito de exigir de mim algo que é deles. No entanto, contrapor àquele fim uma suposta obrigação de também ter de cuidar da minha própria felicidade (física) e, assim, fazer deste meu fim natural e meramente subjetivo um dever (fim objetivo), é uma objeção aparente, muitas vezes utilizada contra a divisão acima dos deveres (Nº IV) e exige uma refutação.

Adversidades, dor e privação são grandes tentações para a transgressão do dever. Prosperidade, vigor, saúde e bem-estar em geral, que se contrapõem àquelas influências, podem, portanto, assim parece, também ser considerados como fins que são ao mesmo tempo dever; a saber, promover a sua própria felicidade e não meramente visar à alheia. Contudo, o fim não é, desta maneira, a felicidade, mas antes o é a moralidade do sujeito, e remover os obstáculos para este fim é meramente o meio permitido; pois nenhuma outra pessoa tem direito de exigir de mim o sacrifício de meus fins não imorais. Buscar a prosperidade por si mesma não é diretamente um dever; porém, indiretamente pode muito bem sê-lo, a saber, evitar a pobreza, como uma grande tentação para vícios. No entanto, desta maneira não é a minha felicidade, mas antes manter a integridade de minha moralidade é o que constitui meu fim e, ao mesmo tempo, meu dever.

VI. A Ética não dá Leis para Ações (pois o *Ius* o faz)

O conceito de dever encontra-se em relação imediata com uma lei (embora eu abstraia de todo fim enquanto matéria da mesma), como já

mostra o princípio formal do dever no imperativo categórico: “aja de tal modo que a máxima de sua ação possa tornar-se uma lei universal”; só que na ética esta lei é pensada como a lei de sua própria vontade, e não da vontade em geral, que também poderia ser a vontade de outros; neste caso seria assim fornecido um dever jurídico, que não pertence ao campo da ética. As máximas são aqui consideradas como princípios subjetivos que meramente se qualificam para uma legislação universal; o que é apenas um princípio negativo (não contradizer uma lei em geral). Mas como pode então haver ainda uma lei para as máximas das ações?

O conceito de um fim que é ao mesmo tempo dever, que pertence propriamente à ética, é o único que funda uma lei para as máximas das ações, subordinando-se o fim subjetivo (que cada um tem) ao objetivo (que cada um deve propor-se). O imperativo: “você deve propor-se como fim isto ou aquilo (por exemplo, a felicidade dos outros)”, diz respeito à matéria do arbítrio (um objeto). Ora, visto que nenhuma ação livre é possível sem que por meio disso o agente, ao mesmo tempo, intente um fim (enquanto matéria do arbítrio), então, quando há um fim que é ao mesmo tempo dever, a máxima das ações, enquanto meio para fins, tem de conter apenas a condição da qualificação para uma possível legislação universal; em contrapartida, o fim que é ao mesmo tempo dever pode fazer com que se torne uma lei ter uma tal máxima, ao passo que, para a máxima mesma, já é suficiente a mera possibilidade de concordar com uma legislação universal.

Pois máximas das ações podem ser arbitrárias e encontram-se apenas sob a condição restritiva da aptidão para uma legislação universal enquanto princípio formal das ações. Uma lei, contudo, suprime o elemento arbitrário das ações e nisto distingue-se de toda recomendação (em que se exige conhecer apenas os meios mais hábeis para um fim).

VII. Os Deveres Éticos são de Obrigação Ampla

Essa proposição é uma consequência da anterior; pois, se a lei pode ordenar apenas a máxima das ações e não as ações mesmas, então isso é um sinal de que ela deixa ao arbítrio livre uma margem (*latitudo*) para o cumprimento (observância), isto é, não pode ser indicado de modo determinado como e em que medida deve-se atuar por meio da ação para

o fim que é ao mesmo tempo dever. Entretanto, por um dever amplo não se entende uma permissão para exceções à máxima das ações, mas antes apenas a permissão para a restrição de uma máxima do dever através de outra (por exemplo, o amor universal ao próximo através do amor paterno), ampliando-se de fato, por meio disso, o campo para a práxis virtuosa. Quanto mais amplo o dever, tanto mais imperfeita, portanto, é a obrigação do ser humano para a ação quanto mais, porém, o ser humano aproxima do dever estrito (jurídico) a máxima de observância do dever (em sua intenção [*Gesinnung*]), tanto mais perfeita é sua ação virtuosa.

Os deveres imperfeitos são, portanto, unicamente deveres de virtude. O cumprimento dos mesmos é mérito (*meritum*) = + a; sua transgressão, porém, não é imediatamente demérito (*demeritum*) = - a, mas antes apenas ausência de valor moral = 0, a menos que para o sujeito seja um princípio não se conformar àqueles deveres. A firmeza do propósito no primeiro caso chama-se, propriamente, apenas virtude (*virtus*), a fraqueza, no segundo, chama-se não tanto vício (*vitium*) quanto, pelo contrário, mera ausência de virtude, falta de firmeza moral (*defectus moralis*). (Como a palavra *Tugend* [virtude] deriva de *taugen* [servir para], também *Untugend* [ausência de virtude] deriva de *zu nichts taugen* [não servir para nada]). Cada ação contrária ao dever se chama transgressão (*peccatum*). Contudo, a transgressão proposital que se tornou princípio constitui propriamente aquilo que se chama vício (*vitium*).

Embora a adequação das ações ao direito (ser um homem direito) não seja nada meritória, é certamente meritória a adequação da máxima de tais ações como deveres, isto é, o respeito pelo direito. Pois, por meio disso, o ser humano propõe-se como fim o direito da humanidade ou também dos seres humanos e amplia, por meio disso, seu conceito de dever para além daquele do devido (*officium debiti*), pois outrem, a partir de seu direito, pode muito bem exigir-me ações de acordo com a lei, mas não que esta também contenha ao mesmo tempo o móbil para as mesmas. O mesmo ocorre também com o comando ético universal: “aja em conformidade com o dever por dever”. Fundar e avivar em si esta intenção [*Gesinnung*], tanto quanto a anterior, é meritório, pois ela vai além da lei do dever das ações e, ao mesmo tempo, converte a lei em móbil.

Pelo mesmo motivo, no entanto, esses deveres têm de ser também contados como deveres de obrigação ampla, com vistas à qual tem lugar um princípio subjetivo de sua recompensa ética (e, com efeito, para aproximá-la tanto quanto possível do conceito de uma obrigação estrita), ou seja, um princípio da receptividade da mesma segundo a lei de virtude, a saber, de um prazer moral que vai além da mera satisfação consigo próprio (que pode ser apenas negativa) e a respeito do qual se exalta que a virtude é, nessa consciência, sua própria retribuição.

Se esse mérito é um mérito do ser humano relativamente a outros seres humanos de promover o fim que todos eles reconhecem como natural (fazer da felicidade deles a sua própria felicidade), então se poderia chamá-lo de doce mérito, cuja consciência produz um deleite moral com o qual os seres humanos, por meio da alegria compartilhada, são inclinados a regalar-se; ao passo que o mérito amargo de promover o verdadeiro bem dos outros seres humanos, mesmo quando eles não o reconhecem enquanto tal (dos desagradecidos, ingratos), não tem comumente uma tal repercussão, mas antes apenas causa a satisfação consigo próprio, embora o mérito, no último caso, seja ainda maior.

VIII. Exposição dos Deveres de Virtude como Deveres Amplos

1. Perfeição Própria como Fim que é ao Mesmo Tempo Dever

a) Perfeição física, isto é, cultivo de todas as faculdades em geral para promoção dos fins propostos pela razão. Que isso seja um dever e, por conseguinte, um fim em si mesmo, e que a seu cultivo, mesmo sem consideração dos benefícios que este nos concede, sirva de fundamento não um imperativo condicionado (pragmático), mas antes um imperativo incondicionado (moral), depreende-se do que se segue. A faculdade de propor-se em geral um fim qualquer é o que caracteriza a humanidade (em distinção à animalidade). Portanto, ao fim da humanidade em nossa própria pessoa está também ligada a vontade racional, por conseguinte, o dever de tornar-se meritório da humanidade por meio da cultura em geral e de obter ou fomentar a faculdade de realização de todos os fins

possíveis, na medida em que esta deve encontrar-se no próprio ser humano, isto é, um dever de cultivar as disposições rudes de sua natureza, como aquilo por meio de que o animal primeiramente eleva-se a ser humano: por conseguinte, dever em si mesmo.

Só que esse dever é meramente ético, isto é, de obrigação ampla. Nenhum princípio da razão prescreve de modo determinado até que ponto devemos ir no cultivo (ampliação ou retificação de sua faculdade do entendimento, isto é, nos conhecimentos ou na capacidade técnica); também a diversidade das situações em que os seres humanos podem encontrar-se torna muito arbitrária a escolha do modo de ocupação no qual devem empregar seus talentos. Não se trata aqui de uma lei da razão para as ações, mas apenas para a máxima das ações, a qual afirma: “empregue suas forças do ânimo e do corpo para a aptidão para todos os fins com que você possa deparar-se, sem saber quais deles poderiam tornar-se os seus”.

b) Cultivo da moralidade em nós. A maior perfeição moral do ser humano é: cumprir seu dever e, decerto, por dever (de modo que a lei não seja apenas a regra, mas também o móbil das ações). Ora, à primeira vista isso parece, decerto, uma obrigação estrita, e o princípio do dever, com a exatidão e força de uma lei, parece ordenar, para toda ação, não apenas a legalidade, mas também a moralidade, isto é, a intenção [*Gesinnung*]; na realidade, porém, também aqui a lei ordena apenas buscar a máxima das ações, a saber, o fundamento da obrigação, não nos impulsos sensíveis (vantagens ou desvantagens), mas antes inteiramente na lei – por conseguinte, não ordena a ação mesma. Pois não é possível ao ser humano inspecionar as profundezas de seu próprio coração de tal maneira que ele possa estar, uma vez que seja, completamente certo sobre a pureza de seu intuito moral e sobre a clareza de sua intenção, ainda que em uma ação apenas, mesmo que ele não possa duvidar em absoluto da legalidade da mesma. Muitas vezes uma fraqueza que dissuade de arriscar-se a cometer um crime pode ser considerada, pelo mesmo ser humano, como virtude (a qual fornece o conceito de firmeza), e quantos são os que consideraram ter levado uma longa vida sem culpas, mas que apenas tiveram a sorte de ter escapado de tantas tentações; o quanto de conteúdo moral puro está colocado na intenção [*Gesinnung*], em cada ato, é algo que permanece a eles mesmos oculto.

Portanto, também esse dever de avaliar o valor de suas ações não meramente segundo a legalidade, mas também segundo a moralidade (intenção [*Gesinnung*]), é apenas de obrigação ampla; a lei ordena não essa ação interna no próprio ânimo humano, mas antes meramente a máxima da ação de pretender, com todas as faculdades, que em todas as ações conformes ao dever o pensamento do dever seja, por si mesmo, móbil suficiente.

2. Felicidade Alheia como Fim que é ao Mesmo Tempo Dever

a) Bem-estar físico. A benevolência pode ser ilimitada, pois neste caso não se exige que algo seja feito. Contudo, com relação à beneficência, sobretudo se deve ocorrer não por afeição (amor) pelos outros, mas antes por dever, com sacrifício e mortificação de várias concupiscências, a questão é mais difícil. Que essa beneficência seja um dever resulta do seguinte: uma vez que nosso amor de nós mesmos não pode ser separado da carência de também sermos amados por outros (em casos de necessidade, ajudados), tomamos nós mesmos como fim para outros, e como esta máxima não pode obrigar de outra maneira senão meramente por meio de sua qualificação para uma lei universal, conseqüentemente, por meio de uma vontade de propor também para nós os outros como fins, a felicidade alheia é um fim que é ao mesmo tempo dever.

Entretanto, devo sacrificar pelos outros parte de meu bem-estar sem esperança de retribuição, já que é um dever e é impossível traçar limites determinados de quão longe esse sacrifício pode ir. Depende muito do que cada um, segundo seu modo de sentir, considera como verdadeiras carências, tendo de ser deixado a cada qual determiná-las. Pois fomentar a felicidade dos outros com sacrifício de sua própria (suas verdadeiras carências) seria uma máxima em si mesma contraditória, caso a transformássemos em lei universal. Portanto, esse dever é apenas um dever amplo; ele deixa uma margem para nele agir ou mais ou menos, sem que sejam traçados de modo determinado os limites para tanto. A lei vale apenas para as máximas, não para ações determinadas.

b) Bem-estar moral dos outros (*salubritas moralis*) pertence também à felicidade dos outros, que para nós é um dever promover, mas apenas um

dever negativo. A dor que um ser humano sente por remorso (*Gewissenbissen*), embora sua origem seja moral, é, porém, física segundo o efeito, assim como a aflição, o medo e todos os outros estados doentios. Porém, impedir que cada um sofra merecidamente essa censura interna não é, por certo, dever meu, mas antes assunto seu; mas é dever meu, isto sim, nada fazer que, segundo a natureza do ser humano, possa ser uma incitação para algo com que sua consciência moral possa mais tarde atormentá-lo, o que se chama escândalo. Não há, porém, limites determinados no interior dos quais se possa fixar esse escrúpulo pela satisfação moral dos outros; portanto, nele repousa apenas uma obrigação ampla.

IX. O que é Dever de Virtude?

Virtude é a firmeza da máxima do ser humano no cumprimento de seu dever. Toda firmeza é conhecida apenas por meio de obstáculos que ela pode superar; na virtude, porém, estes são as inclinações naturais, que podem entrar em conflito com o propósito moral, e, visto que é o ser humano mesmo que coloca esses obstáculos no caminho de suas máximas, a virtude então não é meramente uma auto-coerção (pois uma inclinação poderia empenhar-se para dominar as outras), mas antes também uma coerção segundo um princípio da liberdade interna, por conseguinte, por meio da mera representação de seu dever, segundo a lei formal do mesmo.

Todos os deveres contêm um conceito da necessitação por meio da lei; os deveres éticos contêm uma necessitação pela qual é possível uma legislação interna, os deveres jurídicos, pelo contrário, uma necessitação pela qual é possível uma legislação externa; portanto, ambos contêm o conceito de uma coerção, seja ela auto-coerção ou coerção por meio de outrem; daí, pois, que a faculdade moral da primeira possa ser chamada de virtude e a ação que surge de uma tal intenção [*Gesinnung*] (do respeito pela lei) possa ser chamada de ação virtuosa (ética), embora a lei enuncie um dever jurídico. Pois é a doutrina da virtude que ordena considerar sagrado o direito dos seres humanos.

Entretanto, o que é virtude fazer ainda não é, ainda por isso, imediatamente um genuíno dever de virtude. Aquela pode dizer respeito

meramente ao elemento formal das máximas, este, porém, refere-se à matéria das mesmas, a saber, a um fim que é pensando ao mesmo tempo como dever. Contudo, uma vez que a obrigação ética a fins, dos quais pode haver vários, é ampla, pois ela contém apenas uma lei para a máxima das ações e o fim é a matéria (objeto) do arbítrio, há então, segundo a diversidade dos fins conformes à lei, diversos deveres que são chamados deveres de virtude (*officia honestatis*), justamente por eles estarem submetidos à auto-coerção livre, e não à coerção de outros homens, e determinarem o fim que é ao mesmo tempo dever.

A virtude, enquanto a conformidade da vontade com todo dever fundada na firme intenção [*Gesinnung*], é, assim como todo elemento formal, uma só e a mesma. Porém, com vistas ao fim das ações que é ao mesmo tempo dever, isto é, àquilo (ao elemento material) que devemos propor como fim, é possível haver mais virtudes, e a obrigação à máxima do mesmo chama-se dever de virtude, dos quais, portanto, há vários.

O princípio supremo da doutrina da virtude é: aja segundo uma máxima de fins tal que tê-los possa ser uma lei universal para todos. Segundo esse princípio, o ser humano é fim tanto para si mesmo como para os outros, e não é suficiente que ele não seja autorizado a utilizar como simples meio nem a si mesmo nem aos outros (pois, com isso, ele pode ser também indiferente para com eles), mas antes propor como fim o ser humano em geral é em si mesmo dever do ser humano.

Esse princípio da doutrina da virtude não permite, enquanto um imperativo categórico, prova alguma, mas certamente uma dedução a partir da razão prática pura. Aquilo que na relação dos seres humanos consigo mesmos e com os outros pode ser um fim é fim para a razão prática pura, pois ela é uma faculdade dos fins em geral; ser indiferente com vistas a eles, isto é, não ter interesse por eles, é, portanto, uma contradição; pois assim ela também não determinaria as máximas para as ações (as últimas, enquanto tais, sempre contêm um fim), por conseguinte, não seria uma razão prática. A razão pura, porém, não pode ordenar a priori nenhum fim a não ser apenas na medida em que o anuncia ao mesmo tempo como dever; tal dever, desse modo, chama-se dever de virtude.

X. O Princípio Supremo da Doutrina do Direito era Analítico

Segundo o princípio de contradição, fica claro que a coerção externa, na medida em que esta é uma resistência contraposta ao obstáculo da liberdade externa em concordância com leis universais (um obstáculo do obstáculo da mesma), pode coexistir com fins em geral, e eu não preciso ir além do conceito de liberdade para compreendê-lo; seja qual for o fim que cada um possa ter. Portanto, o princípio supremo do direito é uma proposição analítica.

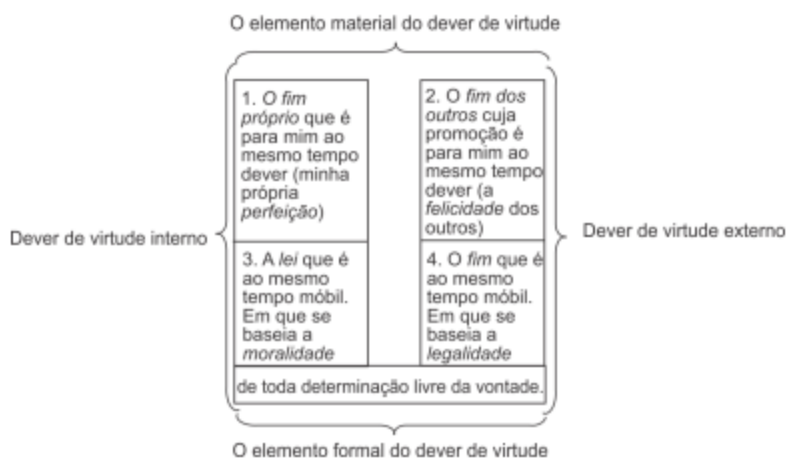
Em contrapartida, o princípio da doutrina da virtude vai além do conceito de liberdade externa e, segundo leis universais, conecta a ele ainda um fim que ele transforma em dever. Portanto, esse princípio é sintético. A sua possibilidade está contida na dedução (§ IX).

Essa ampliação do conceito de dever para além do conceito de liberdade externa e da limitação desta última por meio do mero elemento formal de sua concordância completa – em que é colocada a liberdade interna no lugar da coerção do exterior, a faculdade de auto-coerção e decerto não por intermédio de outras inclinações, mas antes por meio da razão prática pura (a qual despreza toda essa mediação) – consiste em que por meio dela são estabelecidos fins, dos quais em geral o direito abstrai, elevando-se, assim, acima do dever jurídico. No imperativo moral, e na necessária pressuposição da liberdade que ele requer, a lei, a faculdade (de cumpri-la) e a vontade que determina a máxima constituem todos os elementos que formam o conceito de dever jurídico. Porém, neste imperativo que ordena o dever de virtude, além do conceito de uma auto-coerção, ainda se adiciona o conceito de um fim não que nós temos, mas que devemos ter, que, portanto, a razão prática pura tem em si, cujo fim supremo, incondicionado (que, contudo, é sempre um dever), consiste nisto: a virtude é seu próprio fim, e que também sua retribuição reside no mérito que possui para os seres humanos. (Pelo que a virtude, como ideal, brilha de tal maneira que, aos olhos humanos, parece obscurecer-se⁶ a santidade mesma, a qual nunca é tentada à transgressão; o que é uma ilusão, pois, já que não temos nenhuma medida para o grau de uma firmeza senão pela grandeza dos obstáculos que aqui puderam ser superados (que em nós são as inclinações), somos induzidos a tomar as

condições subjetivas da avaliação de uma grandeza pelas condições objetivas da grandeza em si mesma). Entretanto, em comparação com os fins do ser humano, que têm, todos, seus obstáculos a enfrentar, é correto afirmar que o valor da virtude mesma, como seu próprio fim, ultrapassa de longe o valor de toda utilidade e de todos os fins empíricos e vantagens que ela, em qualquer caso, possa ter como sua consequência.

Pode-se também muito bem dizer: o ser humano está obrigado à virtude (como uma firmeza moral). Pois, embora a faculdade (*facultas*) da superação de todos os impulsos sensíveis contrapostos possa e tenha, graças à sua liberdade, de ser absolutamente pressuposta, essa faculdade, como firmeza (*robur*), é então algo que tem de ser adquirido, ao se elevar o móbil moral (a representação da lei) por meio da consideração (*contemplatione*) da dignidade da lei pura da razão em nós, ao mesmo tempo, porém, também por meio do exercício (*exercitio*).

XI. O Esquema dos Deveres de Virtude



XII. Conceitos Estéticos Preliminares da Receptividade do Ânimo

Há determinadas propriedades morais constitutivas que, quando não as possuímos, tampouco pode haver algum dever de delas tomarmos posse. Elas são o sentimento moral, a consciência moral, o amor ao próximo e o respeito por si mesmo (autoestima), em relação às quais não há uma obrigação em possuí-las, pois elas, enquanto condições subjetivas, servem

como fundamento da receptividade para o conceito de dever e não, enquanto condições objetivas, como fundamento da moralidade. Em seu todo, elas são disposições do ânimo estéticas, precedentes, porém naturais (*praedispositio*), para ser afetado pelo conceito de dever; ter tais disposições não pode ser considerado como dever, mas antes todo ser humano as possui e em virtude delas pode ser obrigado. A consciência das mesmas não é de origem empírica; antes, pode apenas se seguir da consciência de uma lei moral, como efeito da mesma sobre o ânimo.

a. O Sentimento Moral

Ele é a receptividade para prazer ou desprazer proveniente apenas da consciência da conformidade ou do conflito de nossa ação com a lei do dever. Toda determinação do arbítrio, porém, vai da representação da possível ação, por meio do sentimento de prazer ou desprazer que faz tomar interesse nela ou em seu efeito, até o ato; o estado estético (a afecção do sentido interno) é, pois, um sentimento ou patológico ou moral. O primeiro é aquele sentimento que precede a representação da lei, o último, aquele que apenas pode se seguir a esta.

Ora, não pode haver um dever de possuir um sentimento moral ou de adquiri-lo; pois toda consciência da obrigação tem como fundamento esse sentimento para tornar-se consciente da necessidade que assenta no conceito de dever; pelo contrário, todo ser humano (como um ser moral) o tem originariamente em si; a obrigação, porém, apenas pode dizer respeito a cultivá-lo e mesmo a fortalecê-lo por meio da admiração de sua origem imperscrutável; isso acontece ao se mostrar como ele, apartado de todo estímulo patológico e em sua pureza, é excitado ao máximo justamente por meio da mera representação racional.

Não é adequado denominar esse sentimento um sentido moral; pois pela palavra sentido é comumente entendida uma faculdade teórica de percepção, referida a um objeto; em contrapartida, o sentimento moral (assim como o prazer e desprazer em geral) é algo meramente subjetivo, que não fornece um conhecimento. Não há nenhum ser humano desprovido de qualquer sentimento moral; pois na completa ausência de receptividade a essa sensação ele estaria moralmente morto, e se (para falar na linguagem dos médicos) a força vital moral não pudesse mais estimular esse sentimento, a humanidade então (por assim dizer, segundo

leis químicas) se dissolveria na mera animalidade e se misturaria irremediavelmente com a massa de outros seres naturais. Porém, contrariamente ao que se diz com frequência, não temos para o (moralmente) bom e mau um sentido específico, assim como não o temos para a verdade, mas antes uma receptividade do livre-arbítrio para o seu próprio movimento por meio da razão prática pura (e de sua lei), e é isso o que denominamos o sentimento moral.

b. Da Consciência Moral

Da mesma maneira, a consciência moral não é algo que possa ser adquirido e não há dever algum de adquirir uma para si; pelo contrário, todo ser humano, como ser moral, tem tal consciência moral originariamente em si. Estar obrigado à consciência moral equivaleria a dizer: ter o dever de reconhecer deveres. Pois a consciência moral é a razão prática que, em todo caso de uma lei, coloca diante do ser humano seu dever, para sua absolvição ou condenação. Portanto, sua referência não é a um objeto, mas antes meramente ao sujeito (afetando o sentimento moral por meio de seu ato); é, portanto, um fato incontornável, não uma obrigação e um dever. Assim, quando dizemos que este ser humano não tem consciência moral, queremos dizer com isso que ele não leva em conta sua sentença. Pois, caso não tivesse realmente consciência moral alguma, ele tampouco seria imputado de algo como conforme ao dever ou acusado de algo como contrário ao dever, por conseguinte, também de maneira alguma poderia pensar o dever de ter uma consciência moral.

Passo aqui por cima das várias divisões da consciência moral e observo apenas o que se segue do acima mencionado, a saber, que uma consciência moral que erra é um absurdo. Pois, no juízo objetivo sobre se algo é ou não dever, bem podemos por vezes errar; contudo, não posso errar no juízo subjetivo sobre se eu o comparei com minha razão prática (aqui, que julga) para formular esse juízo, pois dessa maneira não teria em absoluto julgado praticamente; em tal caso, não tem lugar nem erro nem verdade. A inconsciência moral não é uma falta de consciência moral, mas antes propensão a não levar em conta seu juízo. Se, porém, alguém é consciente de ter agido de acordo com a consciência moral, então, no que concerne a culpa ou inocência, nada mais pode ser-lhe

exigido. Apenas lhe cabe esclarecer seu entendimento sobre o que é ou não dever; porém, quando chegou ou chega ao ato, então a consciência moral fala involuntária e inevitavelmente. Agir de acordo com a consciência moral não pode, assim, ser um dever por si, pois, do contrário, teria ainda de haver uma segunda consciência moral para tornar-se consciente do ato da primeira.

O dever consiste aqui apenas em cultivar sua consciência moral, aguçar a atenção à voz do juiz interior e aplicar todos os meios (por conseguinte, apenas dever indireto) para prestar-lhe ouvidos.

c. Da Filantropia

Amor é relativo ao sentir e não ao querer, e não posso amar porque quero, menos ainda porque eu devo (não posso ser necessitado ao amor); por conseguinte, um dever de amar é um absurdo. Entretanto, a benevolência (*amor benevolentiae*), enquanto um fazer, pode estar submetido a uma lei do dever. Com muita frequência, porém, denomina-se também amor (embora de maneira muito imprópria) uma benevolência altruísta para com o ser humano; inclusive, quando se trata não da felicidade alheia, mas da completa e livre submissão de todos seus fins aos fins de um outro ser (ainda que de um ser sobre-humano), fala-se de um amor que seria para nós ao mesmo tempo dever. Porém, todo dever é necessitação, uma coerção, mesmo que deva ser também uma auto-coerção segundo uma lei. Mas o que fazemos por coerção não ocorre por amor.

É dever ser beneficente com outros homens na medida em que nos é possível, quer os amemos ou não, e esse dever não perderia nada de seu peso mesmo que precisássemos fazer a triste observação de que nossa espécie, infelizmente, não é propensa à beneficência ou de que, quando a conhecemos mais de perto, raramente possa ser considerada como digna de amor. A misantropia, porém, é sempre odiosa, ainda que consista, sem hostilidade ativa, meramente na mais completa aversão a seres humanos (na misantropia separatista). Pois a benevolência permanece sempre um dever, mesmo para com o misantropo, o qual não podemos por certo amar, mas ao qual podemos, sim, fazer o bem.

Contudo, odiar o vício no ser humano não é nem dever e tampouco contrário ao dever, mas antes um mero sentimento de repulsa por ele, sem que a vontade tenha sobre esse sentimento ou, inversamente, que o sentimento tenha sobre a vontade alguma influência. Beneficência é dever. Quem a pratica frequentemente e é bem-sucedido nisto com um propósito beneficente acaba, por fim, por amar realmente aquele a quem fez o bem. Portanto, quando se diz: “você deve amar seu próximo como a si mesmo”, isso então não quer dizer: “você deve amar imediatamente (primeiro) e, por intermédio deste amor, fazer o bem (depois)”, mas antes: “faça o bem a seu próximo, e essa beneficência provocará em você a filantropia (como hábito da inclinação à beneficência em geral)”.

O amor da complacência (*amor complacentiae*) seria, pois, somente direto. No entanto, ter um dever em relação a ele (como um prazer ligado imediatamente à representação da existência de um objeto), isto é, ter de ser necessitado ao prazer por algo, é uma contradição.

d. Do Respeito

Respeito (*reverentia*) é, da mesma maneira, algo meramente subjetivo; um sentimento de tipo peculiar, não um juízo sobre um objeto em relação ao qual houvesse um dever de realizar ou promover. Pois ele, considerado como dever, poderia ser representado apenas por meio do respeito que temos por ele. Portanto, ter um dever em relação a ele equivaleria a dizer que se está obrigado ao dever. Consequentemente, quando se diz que o ser humano tem um dever de autoestima, isto então é dito erroneamente e ter-se-ia antes de dizer que a lei nele inevitavelmente o coage ao respeito pelo seu próprio ser, e esse sentimento (que é de tipo peculiar) é um fundamento de certos deveres, isto é, de certas ações que podem coexistir com o dever para consigo mesmo, e não se poderia dizer que ele tem um dever de respeito para consigo; pois ele tem de ter respeito pela lei em si mesma, para que possa pensar um dever em geral.

XIII. Princípios Universais da Metafísica dos Costumes no Tratamento de uma Doutrina Pura da Virtude

Em primeiro lugar, para um dever pode ser encontrado somente um único fundamento da obrigação, e se para tanto devem ser aduzidas duas ou mais provas, trata-se então de um sinal seguro ou de que ainda não se tem em absoluto nenhuma prova válida ou de que os deveres que foram tomados por um só são muitos e diferentes.

Com efeito, todas as provas morais, enquanto filosóficas, podem ser aduzidas apenas por intermédio de um conhecimento racional por conceitos, e não, como a matemática as fornece, por meio da construção de conceitos; estes últimos permitem uma variedade de provas de uma única proposição, pois na intuição a priori pode haver várias determinações da constituição de um objeto que remontam, todas, ao mesmo fundamento. Se, por exemplo, se deseja aduzir uma prova para o dever de sinceridade primeiramente a partir do dano que a mentira causa aos outros homens, e, em seguida, também a partir da indignidade de um mentiroso e da violação do respeito para consigo mesmo, então no primeiro caso demonstrou-se um dever de benevolência e não um dever de sinceridade, por conseguinte, não este dever para o qual se exigia uma prova, mas antes um outro dever. No que concerne à variedade de provas para uma única proposição, caso em que nos consolamos com que a quantidade de fundamentos compense a falta de peso de cada um tomado em separado, trata-se de um expediente muito pouco filosófico: ele revela ardil e desonestidade, já que diversos fundamentos insuficientes, postos um ao lado do outro, não compensam, cada qual, a falta de certeza, nem mesmo de verossimilhança, dos outros. Eles precisam, enquanto fundamento [*Grund*] e consequência, progredir em uma série até a razão suficiente [*zureichenden Grund*], e apenas desta maneira podem ser demonstrativos. E, no entanto, esse é o modo comum de proceder da arte de persuasão.

Em segundo lugar, a distinção entre a virtude e o vício não pode nunca ser buscada nos graus de cumprimento de certas máximas, mas antes tem de ser buscada unicamente na qualidade específica das mesmas (na relação com a lei); em outras palavras, o louvado princípio (de Aristóteles) de colocar a virtude no meio-termo entre dois vícios, é falso⁷. Tome-se, por exemplo, a boa economia como o meio-termo entre dois vícios, prodigalidade e a avareza: enquanto virtude, ela não pode ser representada como surgindo por meio da gradual diminuição do primeiro dos dois vícios mencionados (poupança), tampouco por meio do aumento

das despesas de quem é propenso ao segundo, como se estes vícios, por assim dizer, partindo de direções opostas, se encontrassem na boa economia; pelo contrário, cada um deles tem a sua própria máxima, que necessariamente contradiz a do outro.

Pela mesma razão, tampouco algum vício em geral pode ser definido por meio de um exercício de certos intuitos maior do que é conveniente (e.g., *prodigalitas est excessus in consumendis opibus* [prodigalidade é excesso no consumo dos bens próprios]), ou por meio da prática dos mesmos menor do que convém (e.g., *avaritia est defectus* etc. [a avareza é defeito etc.]). Pois, visto que através disso não é em absoluto determinado o grau, e, contudo, deste depende tudo aquilo que diz respeito à conduta ser conforme ao dever ou não, isso então não pode servir de definição.

Em terceiro lugar, os deveres éticos têm de ser avaliados não de acordo com as faculdades atribuídas ao ser humano de cumprir a lei, mas sim inversamente: a faculdade moral tem de ser avaliada de acordo com a lei que ordena categoricamente; portanto, não de acordo com o conhecimento empírico que nós temos dos seres humanos sobre como eles são, mas sim de acordo com o conhecimento racional, sobre como eles devem ser em conformidade com a ideia da humanidade. Essas três máximas do tratamento científico de uma doutrina da virtude são contrapostas a três antigos apotegmas:

- 1) Há apenas uma virtude e apenas um vício.
- 2) Virtude é a observância do meio caminho entre vícios opostos.
- 3) Virtude (assim como a prudência) tem de ser aprendida da experiência.

Da Virtude em Geral

Virtude significa uma firmeza moral da vontade. Porém, isto não esgota ainda o conceito; pois uma tal firmeza poderia ainda convir a um ser santo (sobre-humano), no qual nenhum impulso impeditivo se opõe à lei de sua vontade; um ser, portanto, que de bom grado faz tudo conforme à lei. Assim, virtude é a firmeza moral da vontade de um ser humano no cumprimento de seu dever, que é uma necessidade moral por meio de sua própria razão legisladora, na medida em que esta se constitui como um

poder executivo da lei. Ela mesma, ou adquiri-la, não é um dever (pois, do contrário, teria de haver uma obrigação para o dever); antes, ela ordena e acompanha seu comando com uma coerção moral (possível de acordo com leis da liberdade interna); para o que, porém, já que esta coerção deve ser irresistível, é exigida firmeza, cujo grau podemos avaliar apenas por meio da grandeza dos obstáculos que o ser humano gera a si mesmo por meio de suas inclinações. Os vícios, enquanto a cria de intenções [*Gesinnungen*] contrárias à lei, são os monstros que ele tem de combater; por esse motivo, essa firmeza moral, enquanto bravura (*fortitudo moralis*), constitui-se como a maior e a única verdadeira honra guerreira do homem; também ela é denominada a genuína sabedoria, a saber, a sabedoria prática; pois ela torna seu o fim terminal da existência do ser humano sobre a Terra. Apenas em sua posse o ser humano é livre, saudável, rico, um rei, e assim por diante, não podendo sofrer prejuízos nem pelo acaso nem pelo destino, pois ele possui a si mesmo e o virtuoso não pode perder sua virtude.

Nenhum dos enaltecimentos que concernem ao ideal da humanidade em sua perfeição moral pode perder em nada de sua realidade prática através dos exemplos contrários daquilo que os seres humanos são agora, foram ou presumivelmente serão no futuro, e a antropologia, que procede a partir de meros conhecimentos da experiência, não pode prejudicar a antroponomia, que é estabelecida pela razão incondicionalmente legisladora, e, embora a virtude (com referência aos seres humanos e não à lei) também por vezes possa ser chamada de meritória e digna de uma recompensa, ela, entretanto, tem de ser considerada ela mesma como sua própria retribuição, tal como ela é seu próprio fim.

A virtude, considerada em sua completa perfeição, é portanto representada não como se o ser humano a possuísse, mas antes como se ela possuísse o ser humano; pois, no primeiro caso, pareceria como se ele ainda tivesse tido a escolha (para o que ele então ainda precisaria de uma outra virtude a fim de optar pela virtude perante todas as outras mercadorias que lhe são oferecidas). Representar-se uma variedade de virtudes (como é então inevitável) nada mais é senão representar-se diversos objetos morais aos quais a vontade é dirigida a partir do único princípio da virtude; o mesmo ocorre com os vícios opostos. A expressão que a ambos personifica é um maquinário estético, que, no entanto, aponta para um sentido moral. Portanto, uma estética dos costumes não é,

decerto, uma parte, mas antes uma exposição subjetiva da metafísica dos costumes, onde os sentimentos que acompanham a força necessitante da lei moral tornam sensível sua efetividade (por exemplo, a repugnância, o horror etc., que tornam sensível a aversão moral), para obter a precedência frente ao estímulo meramente sensível.

XIV. Do Princípio de Distinção entre a Doutrina da Virtude e a Doutrina do Direito

Essa distinção, sobre a qual também repousa a divisão principal da doutrina dos costumes, funda-se no seguinte: o conceito de liberdade, o qual é comum a ambas, torna necessária a divisão em deveres da liberdade externa e da liberdade interna; dos quais apenas os últimos são éticos. Portanto, esta liberdade interna tem de ser previamente proposta como parte preliminar (*discursus praeliminaris*) e, com efeito, como condição de todos os deveres de virtude (tal como se fez acima com a doutrina da consciência moral como condição de todos os deveres em geral).

Observação: Da Doutrina da Virtude de Acordo com o Princípio da Liberdade Interna

Hábito (*habitus*) é uma facilidade para agir e uma perfeição subjetiva do arbítrio. Nem toda facilidade, contudo, é um hábito livre (*habitus libertatis*); pois, quando ele é praxe (*assuetudo*), isto é, uma uniformidade que se tornou necessidade por meio de ações frequentemente repetidas, não é um hábito proveniente da liberdade, por conseguinte, tampouco um hábito moral. Portanto, não se pode definir a virtude como o hábito de praticar ações livres conformes à lei; a menos que se acrescentasse “de determinar-se a agir por meio da representação da lei”; e neste caso esse hábito é uma propriedade não do arbítrio, mas antes da vontade, que, com a regra que ela adota, é uma faculdade de apetição ao mesmo tempo universalmente legisladora. Apenas um tal hábito pode ser contado como virtude.

Para a liberdade interna, entretanto, são exigidos dois elementos: ser mestre de si mesmo em um caso dado (*animus sui compos*) e ser senhor de si mesmo (*imperium in semetipsum*), isto é, domar seus afetos e

dominar suas paixões. A qualidade do ânimo (*indoles*) nessas duas circunstâncias é nobre (*erecta*), no caso oposto, porém, ignóbil (*indoles abieca, serva*).

XV. Para a Virtude é Exigido, Em Primeiro Lugar, o Domínio sobre Si Mesmo

Afetos e paixões são essencialmente distintos entre si; os primeiros pertencem ao sentimento, na medida em que este, precedendo-a, torna impossível ou mais difícil a reflexão. Por isso o afeto se denomina repentino ou brusco (*animus praeceps*), e a razão, por meio do conceito de virtude, diz que devemos nos conter; contudo, essa fraqueza no uso de seu entendimento, ligada à firmeza do movimento do ânimo, é apenas uma ausência de virtude e, por assim dizer, algo pueril e débil, que pode muito bem coexistir com a melhor das vontades e que tem em si como única coisa boa o fato de esta tempestade cessar logo. Uma propensão para o afeto (por exemplo, a ira) irmana-se, pois, não tanto com o vício como a paixão. A paixão, em contrapartida, é o apetite sensível que se tornou inclinação permanente (por exemplo, o ódio em oposição à ira). A calma com que nos abandonamos à paixão admite a reflexão e permite ao ânimo propor-se princípios a este respeito e, assim, quando a inclinação tende para o que é contrário à lei, permite encubá-los, enraizá-los profundamente e acolher assim o mal (propositalmente) em sua máxima; o que, dessa maneira, é um mal qualificado, isto é, um verdadeiro vício.

Portanto, a virtude, na medida em que é fundada na liberdade interna, contém um comando positivo para os seres humanos, a saber, trazer todas as suas faculdades e inclinações a seu poder (da razão), por conseguinte, o comando de domínio sobre si mesmo, que se acresce à proibição de não deixar-se dominar pelos seus sentimentos e inclinações (o dever de apatia); pois, sem que a razão tome em suas mãos as rédeas do governo, aqueles se tornam mestres do ser humano.

XVI. Para a Virtude é Necessariamente Pressuposta a Apatia

Essa palavra ganhou má reputação, como se significasse insensibilidade, por conseguinte, indiferença subjetiva com vistas aos objetos do arbítrio; ela foi tomada por fraqueza. Essa interpretação errônea pode ser evitada ao denominar-se apatia moral aquela ausência de afetos que deve ser distinguida da indiferença, pois os sentimentos provenientes das impressões sensíveis só perdem sua influência sobre o sentimento moral quando o respeito pela lei torna-se mais poderoso do que todos eles em conjunto. É apenas a firmeza aparente de um febril que faz com que a participação viva mesmo no bem se alce até o afeto, ou melhor, nele degenere. Denomina-se entusiasmo o afeto desse tipo e com isso deve-se entender também a moderação que se costuma aconselhar mesmo para o exercício da virtude (*insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam*. Horácio). Pois do contrário é absurdo acreditar que podemos também ser demasiado sábios, demasiado virtuosos. O afeto pertence sempre à sensibilidade, seja qual for o objeto que o excite. A verdadeira firmeza da virtude é o ânimo tranquilo com uma sólida e refletida decisão de pôr sua lei em exercício. Esse é o estado de saúde na vida moral; o afeto, pelo contrário, mesmo quando é estimulado por meio da representação do bem, é um fenômeno reluzente momentâneo que deixa esmorecimento atrás de si. É possível, no entanto, chamar de virtuoso quimérico aquele que, relativamente à moralidade, não admite nenhuma coisa indiferente (*adiaphora*), cobrindo seus passos com deveres, tais quais armadilhas, e não acha indiferente se me alimento com carne ou peixe, com cerveja ou vinho, quando ambos me são benéficos: uma micrologia, que, se acolhida na doutrina da virtude, transformaria o seu domínio em tirania.

Observação

A virtude está sempre em progresso e, no entanto, está sempre começando do zero. O primeiro ponto segue-se de ela, considerada objetivamente, ser um ideal e inalcançável, muito embora seja um dever aproximar-se constantemente dela. O segundo ponto funda-se, subjetivamente, na natureza humana, que é afetada por inclinações, sob a influência das quais a virtude, com suas máximas adotadas de uma vez por todas, não pode nunca pôr-se em tranquilidade e calma; pelo contrário, se não está em ascensão, inevitavelmente desaba, pois as

máximas morais, diferentemente das técnicas, não podem ser fundadas no hábito (pois isto pertence à constituição física de sua determinação da vontade), mas, antes, mesmo se seu exercício se tornasse hábito, o sujeito com isso prejudicaria a liberdade na adoção de suas máximas, o que, porém, é o caráter de uma ação por dever.

XVII. Conceitos Preliminares para a Divisão da Doutrina da Virtude

Esse princípio de divisão tem de conter, primeiramente, no que concerne ao elemento formal, todas as condições que sirvam para distinguir da doutrina do direito uma parte da doutrina universal dos deveres e, decerto, segundo a forma específica; isso ocorre pelo seguinte: 1) deveres de virtude são aqueles para os quais não tem lugar legislação externa alguma; 2) visto que todo dever tem de ter uma lei por fundamento, esta pode ser, na ética, uma lei do dever dada não para as ações, mas apenas para as máximas das ações; 3) o dever ético (o que, por sua vez, segue-se do anterior) tenha de ser pensado como um dever amplo, e não como estrito.

Em segundo lugar, no tocante ao elemento material, ela tem de ser estabelecida não apenas como doutrina do dever em geral, mas também como doutrina dos fins; de modo que o ser humano esteja obrigado a pensar tanto a si mesmo como a todo outro ser humano como fim seu (que se costuma denominar deveres de amor de si mesmo e de amor ao próximo), expressões que são aqui tomadas em um sentido impróprio; pois não pode haver nenhum dever direto para amar, mas antes para realizar ações por meio das quais o ser humano propõe a si mesmo e aos outros como fim.

Em terceiro lugar, no que concerne à distinção do elemento material em relação ao formal (da conformidade à lei em relação à conformidade a fins) no princípio do dever, deve-se notar que nem toda obrigação de virtude (*obligatio ethica*) é um dever de virtude (*officium ethicum s. virtutis*). Em outras palavras: o respeito pela lei em geral não funda ainda um fim enquanto dever; pois apenas o último é um dever de virtude. Portanto, há tão somente uma obrigação de virtude, mas muitos deveres de virtude, porque há, decerto, muitos objetos que são fins para nós, sendo

ao mesmo tempo para nós um dever tê-los; porém, enquanto fundamento subjetivo de determinação, há apenas uma intenção [*Gesinnung*] virtuosa de cumprir seus deveres, intenção que se estende também para os deveres jurídicos, os quais, contudo, não podem por isso levar o nome de deveres de virtude. Portanto, toda divisão da ética dirá respeito apenas a deveres de virtude. A ciência do modo pelo qual se está obrigado, mesmo sem consideração a uma possível legislação externa, é a ética mesma, considerada segundo seu princípio formal.

Observação

Talvez se pergunte, porém, como fui levado a introduzir a divisão da ética em doutrina elementar e doutrina do método, já que pude dispensar-me dela na doutrina do direito? O motivo é o seguinte: aquela tem a ver com deveres amplos e esta, porém, com deveres claramente estritos; por essa razão a última doutrina, que segundo a sua natureza tem de ser rigorosamente (precisamente) determinante, não carece, da mesma maneira que a matemática pura, de uma prescrição universal (método) de como se deve proceder no juízo, mas antes certifica-se dela no próprio ato. Em contrapartida, a ética, devido à margem que ela admite em seus deveres imperfeitos, leva inevitavelmente a questões que intimam a faculdade de julgar a estabelecer de que modo uma máxima deve ser aplicada em casos particulares, e, decerto, de forma que esta, por sua vez, forneça uma máxima (subordinada) (em que sempre, por seu turno, pode ser perguntado sobre um princípio de aplicação desta a casos que se apresentam); e assim ela chega a uma casuística, da qual a doutrina do direito nada sabe.

A casuística, assim, não é nem uma ciência, nem uma parte dela, pois isso seria dogmática; ela é não tanto uma doutrina de como algo deve ser encontrado quanto, na verdade, um exercício de como a verdade deve ser buscada. Ela está entremeada fragmentariamente à ciência e não, portanto, sistematicamente (como esta teria de ser), apenas, assim como os escólios, acrescida ao sistema.

Em contrapartida, o que cabe particularmente à ética, enquanto doutrina do método da razão prático-moral, é exercitar não tanto a faculdade de julgar quanto, antes, a razão, e, decerto, tanto na teoria de seus deveres como na práxis; o primeiro exercício consiste em questionar

o aprendiz a respeito daquilo que ele já conhece sobre o conceito de dever – método que pode ser denominado erotemático –, e isso, decerto, ou de memória, pois já lhe foi dito algo sobre tal – método que é propriamente catequético – ou na medida em que se pressupõe que isso já esteja contido de modo natural em sua razão, precisando apenas ser desenvolvido a partir dela – método que se chama dialógico (socrático).

À catequética, enquanto exercício teórico, corresponde, como contraparte no plano prático, a ascética, que é a parte da doutrina do método na qual é ensinado não apenas o conceito de virtude, mas também como podem ser cultivadas e colocadas em prática tanto a faculdade de virtude quanto a vontade para tal.

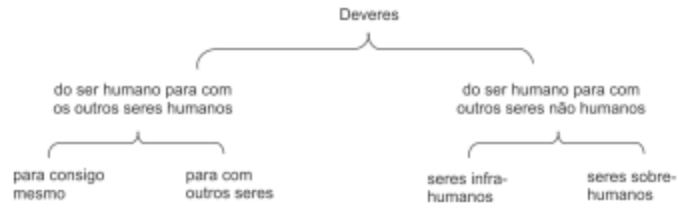
De acordo com esses princípios, estabeleceremos o sistema em duas partes: a doutrina elementar ética e a doutrina do método ética. Em suas seções principais, cada parte será dividida em diferentes capítulos. Na primeira parte, as seções serão divididas de acordo com a diversidade dos sujeitos para com os quais o ser humano tem uma obrigação, e, na segunda, de acordo com a diversidade dos fins que a razão impõe-lhe ter e segundo a receptividade para estes fins.

XVIII. Divisão da Ética

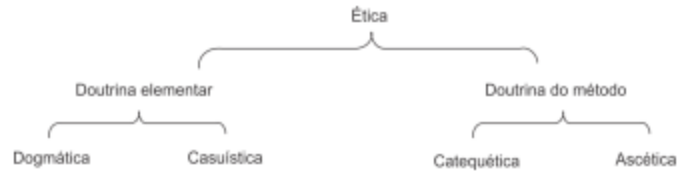
A divisão que a razão prática esboça para a fundação de um sistema de seus conceitos em uma ética (a divisão arquitetônica) pode ser feita segundo dois princípios, isolados ou ligados conjuntamente: um que representa, de acordo com a matéria, a relação subjetiva entre os que estão obrigados com os que obrigam, outro que representa, de acordo com a forma, a relação objetiva das leis éticas com os deveres em geral em um sistema. A primeira divisão é aquela dos seres com relação aos quais pode ser pensada uma obrigação ética; a segunda seria aquela dos conceitos da razão ético-prática pura que pertencem àqueles seus deveres que são exigidos para a ética, apenas na medida em que ela deve ser ciência, portanto, exigidos para a conexão metódica de todas as proposições que podem ser descobertas segundo a primeira divisão.

Ela contém:

Primeira divisão da ética segundo a distinção dos sujeitos e suas leis.



Segunda divisão da ética segundo princípios de um sistema da razão prática pura.



Visto que ela concerne a forma da ciência, a última divisão tem de preceder a primeira como plano geral do todo.

PARTE I

DOCTRINA ELEMENTAR ÉTICA

Introdução

§ 1. O Conceito de um Dever para Consigo mesmo Contém (À Primeira vista) uma Contradição

Se o eu obrigante é tomado no mesmo sentido que o eu obrigado, então o dever para consigo mesmo é um conceito contraditório. Com efeito, no conceito de dever está contido o conceito de uma necessidade passiva (eu sou obrigado). Por se tratar, contudo, de um dever para comigo mesmo eu me represento como obrigante, por conseguinte, como exercendo uma necessidade ativa (eu, exatamente o mesmo sujeito, sou o que obriga); e a proposição que exprime um dever para consigo mesmo (eu devo obrigar a mim mesmo) conteria uma obrigação a ser obrigado (obrigação passiva que seria ao mesmo tempo, no mesmo sentido da relação, uma obrigação ativa) e, assim, conteria uma contradição. Pode-se ainda lançar luz sobre essa contradição mostrando-se que aquele que obriga (*auctor obligationis*) pode eximir a qualquer momento aquele que é obrigado (*subiectum obligationis*) da obrigação (*terminus obligationis*); e, portanto, que (se são ambos um e o mesmo sujeito) ele não seria de modo algum obrigado a um dever que impõe a si próprio; o que contém uma contradição.

§ 2. Existem, Ainda Assim, Deveres do Homem para Consigo Mesmo

Se admitíssemos que não existem tais deveres, então não existiria em geral nenhum dever, nem mesmo deveres externos. Com efeito, eu posso me reconhecer como obrigado para com outro somente na medida em que, ao mesmo tempo, eu mesmo me obrigo, porque a lei em virtude da qual eu me considero como obrigado provém em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou necessitado, sendo ao mesmo tempo aquele que necessita em relação a mim mesmo⁸.

§ 3. Solução desta Aparente Antinomia

Na consciência de um dever para consigo mesmo, o homem se considera, enquanto sujeito deste dever, de dupla maneira: primeiramente como ser sensível, isto é, como homem (pertencente a uma das espécies animais); mas em seguida também como ser racional (não meramente como ser dotado de razão, visto que a razão segundo sua faculdade teórica também poderia ser qualidade de um ser vivo corpóreo), o qual nenhum sentido alcança e que só pode ser reconhecido em relações prático-morais, em que a propriedade inconcebível da liberdade se manifesta pela influência da razão sobre a vontade internamente legisladora.

Ora, o homem enquanto ser natural dotado de razão (*homo phaenomenon*) é determinável pela sua razão, enquanto causa, para ações no mundo sensível e aqui não entra ainda em consideração o conceito de uma obrigação. Este mesmo homem, porém, segundo sua personalidade, isto é, pensado como ser dotado de liberdade interna (*homo noumenon*), é considerado um ser capaz de obrigação e, certamente, para consigo mesmo (a humanidade em sua pessoa); de modo que o homem (considerado em duplo significado) pode reconhecer um dever para consigo mesmo, sem cair em contradição (porque o conceito de homem não é pensado em um único e mesmo sentido).

§ 4. Do Princípio da Divisão dos Deveres para Consigo Mesmo

A divisão pode ser feita apenas em vista do objeto do dever e não em vista do sujeito que se obriga. Tanto o sujeito obrigado quanto o sujeito obrigante é sempre o homem tão somente e, mesmo que do ponto de vista teórico nos seja permitido distinguir no homem entre a alma e o corpo enquanto suas propriedades naturais, não é certamente permitido pensá-los enquanto substâncias distintas que o obrigam, para que se justifique a divisão em deveres para com o corpo e deveres para com a alma. Nós não aprendemos suficientemente nem pela experiência nem pelas inferências da razão se o homem possui uma alma (enquanto substância que nele habita, distinta do corpo e que possui a faculdade de pensar independente deste, isto é, enquanto substância espiritual) ou se, antes, a vida seria uma propriedade da matéria; e mesmo se ocorresse o primeiro caso, não seria possível pensar nenhum dever do homem para com um corpo (enquanto sujeito obrigante), ainda que seja o corpo humano.

1) Haverá portanto apenas uma divisão objetiva dos deveres para consigo mesmo segundo seu elemento formal e material; dentre os quais os primeiros são restritivos (deveres negativos) e os outros são extensivos (deveres positivos para consigo mesmo). Aqueles proíbem o homem de agir contra ele mesmo em vista do fim de sua natureza e, portanto, se referem meramente à autoconservação moral; estes ordenam tomar como fim um certo objeto do arbítrio e se referem ao aperfeiçoamento de si mesmo. Ambos pertencem à virtude ou como deveres de omissão (*sustine et abstine*) ou como deveres de comissão (*viribus concessis utere*), ambos, porém, como deveres da virtude. Os primeiros pertencem à saúde moral do homem (*ad esse*), como objeto tanto de seu sentido externo quanto de seu sentido interno para a conservação de sua natureza em sua perfeição (enquanto receptividade). Os segundos pertencem à prosperidade moral (*ad melius esse; opulentia moralis*), que consiste na posse de uma faculdade suficiente para todos os fins, na medida em que esta pode ser adquirida e pertence ao cultivo de si mesmo (enquanto perfeição ativa). O primeiro princípio do dever para consigo mesmo encontra-se na sentença: “viva conforme a natureza” (*naturae convenienter vive*), isto é, “consERVE-se na perfeição de sua natureza”; o segundo princípio encontra-se na proposição: “torne-se mais perfeito do que a mera natureza o fez” (*perfice te ut finem; perfice te ut medium*).

2) Haverá uma divisão subjetiva dos deveres do homem para consigo mesmo, isto é, uma divisão segundo a qual o sujeito do dever (o homem) considera a si mesmo ou como ser animal (físico) e ao mesmo tempo moral ou unicamente como ser moral.

Ora, os impulsos da natureza que concernem à animalidade do homem são os seguintes: a) aquele por meio do qual a natureza pretende a conservação do próprio homem; b) aquele em que pretende a conservação da espécie; c) aquele em que pretende a conservação de sua faculdade para desfrutar a vida agradavelmente, mas ainda apenas de maneira animal. Os vícios que aqui contradizem os deveres do homem para consigo mesmo são: o suicídio, o uso não natural que se faz da inclinação sexual e o desfrute imoderado dos alimentos, que enfraquece a faculdade de fazer uso conveniente de suas forças.

No que concerne, entretanto, ao dever do homem para consigo mesmo unicamente enquanto ser moral (sem considerar sua animalidade), ele

consiste no elemento formal da concordância das máximas de sua vontade com a dignidade da humanidade em sua pessoa; consiste, portanto, na proibição de privar-se do privilégio de um ser moral, a saber, agir segundo princípios, isto é, na proibição de privar-se da liberdade interna e de transformar-se, assim, em um jogo de meras inclinações, portanto, em uma coisa. Os vícios que se contrapõem a esse dever são: a mentira, a avareza e a falsa humildade (servilismo). Estes vícios adotam princípios que contradizem diretamente (já segundo a forma) o caráter do homem enquanto ser moral, isto é, a liberdade interna e a dignidade inata do homem; o que equivale a dizer que eles tomam como princípio não ter nenhum princípio e também nenhum caráter, isto é, aviltar-se e tornar-se objeto de desprezo. A virtude que se contrapõe a todos esses vícios poderia ser denominada amor à honra (*honestas interna, iustum sui aestimium*), um modo de pensar diametralmente oposto à ambição (*ambitio*) (a qual também pode ser muito abjeta), e no que se segue será tratada, de maneira particular, sob este título.

Primeiro Livro: Dos Deveres Perfeitos para Consigo Mesmo

1. O Dever do Homem para Consigo Mesmo Enquanto um ser Animal

§ 5

Ainda que não seja o mais importante, o primeiro dever do homem para consigo mesmo na qualidade de animal é a autoconservação em sua natureza animal.

O contrário deste dever é a morte física voluntária que, por sua vez, pode ser pensada ou como total ou como meramente parcial. A morte física, a supressão da vida (*autochiria*) pode ser, portanto, total (*suicidium*) ou parcial, a amputação (mutilação), e esta, por sua vez, pode ser material, em que se priva de certas partes integrantes como órgãos, isto é, mutila-se, e formal, em que se priva (para sempre ou por algum tempo) da faculdade do uso físico (e com isso indiretamente também do uso moral) de suas forças.

Como neste capítulo fala-se apenas dos deveres negativos e, por conseguinte, apenas de omissões, os artigos relativos aos deveres terão de ser dirigidos contra os vícios que são opostos ao dever para consigo mesmo.

Primeiro Artigo: Do Suicídio

A supressão voluntária de sua própria vida só pode ser designada como suicídio (*homicidium dolosum*) se puder ser provado que este é em geral um crime cometido ou contra nossa própria pessoa ou, mediante essa supressão da própria vida, também contra a pessoa de um outro (por exemplo quando uma pessoa grávida se mata).

a) A supressão de sua própria vida é um crime (assassinato). Com efeito, este também pode ser considerado como transgressão do dever

para com outros seres humanos (de um cônjuge para com outro, dos pais para com as crianças, do súdito para com a autoridade ou seus concidadãos e, por fim, também do homem para com Deus, abandonando o lugar que ele nos confiou no mundo, sem ser a isso chamado); contudo, aqui fala-se apenas da violação de um dever para consigo mesmo, a saber, se, mesmo colocando de lado todas essas considerações, o homem ainda assim seria obrigado à conservação de sua vida meramente pela sua qualidade enquanto pessoa e se, neste caso, teria de reconhecer um dever (e, certamente, estrito) para consigo mesmo.

Parece absurdo que o homem possa injuriar a si mesmo (*volenti non fit iniuria*). Por isso o estoico considerava como um privilégio de sua personalidade (de sábio) afastar-se, de bom grado, da vida (como de um quarto, em fumaça) com uma alma tranquila, sem ser pressionado pelo mal presente ou temível, pois nesta vida ele não poderia mais ser útil para nada. Contudo, essa própria coragem, essa firmeza da alma em não temer a morte e em conhecer algo pelo qual o homem poderia ter ainda mais apreço do que sua vida, deveria ter sido, para ele, um motivo ainda maior para não destruir a si, um ser dotado de um poder tão grande, superior ao dos mais fortes móveis sensíveis e, portanto, para não privar-se de sua própria vida.

Enquanto se fala de deveres, portanto, enquanto vive, o homem não pode alienar sua personalidade, e é uma contradição ter a autorização para se subtrair a toda a obrigação, isto é, a agir livremente, como se para essa ação não se precisasse de absolutamente nenhuma autorização. Aniquilar em sua própria pessoa o sujeito da moralidade é o mesmo que exterminar do mundo a própria moralidade segundo sua existência, na medida em que esta dele depende; moralidade que todavia é fim em si mesma. Por conseguinte, dispor de si mesmo enquanto mero meio para um fim qualquer significa degradar a humanidade em sua pessoa (*homo noumenon*), à qual foi contudo confiada a conservação do homem (*homo phaenomenon*).

Privar-se de uma parte integrante enquanto órgão (mutilar-se), por exemplo, dar ou vender um dente, para implantá-lo na mandíbula de um outro, ou fazer a castração de si mesmo, a fim de poder viver mais confortavelmente como cantor, entre outros casos, pertence a um suicídio parcial; mas não pode ser contado como um crime contra sua própria

pessoa deixar extrair de si, mediante amputação, um órgão que esteja necrosado ou ameaçando necrosar e que, com isso, prejudique a vida, ou deixar extrair aquilo que certamente é parte, mas não um órgão do corpo, como por exemplo o cabelo; se bem que este último caso não é completamente isento de culpa, se for com o propósito um ganho externo.

Questões Casuísticas

Será um suicídio lançar-se à morte certa (como Curtius) para salvar a pátria? Ou, tal como este, também deverá ser considerado como um ato heroico o martírio deliberado, o sacrifício pela salvação da espécie humana em geral?

Será permitido antecipar-se, mediante o suicídio, a uma injusta condenação à morte por seu superior? Mesmo se este permitir fazê-lo (como Nero com relação a Sêneca)?

Pode-se contar como propósito criminoso de um grande monarca morto recentemente, que tenha carregado consigo um veneno de efeito instantâneo, supostamente para não ser obrigado, caso fosse aprisionado em uma guerra por ele conduzida pessoalmente, a aceitar as condições de soltura que poderiam ser prejudiciais ao seu Estado; sendo possível atribuir-lhe essa intenção sem a necessidade de se supor nisto um mero orgulho?

Um homem percebera a hidrofobia como efeito da mordida de um cão raivoso e, após ter se dado conta de que nunca soube de alguém que tivesse sido curado disso, suicidou-se, para que ele, de acordo com o que disse em uma carta que deixou para trás, não tornasse infelizes outros homens com a raiva (da qual ele já sentia o ataque). Pergunta-se se, dessa maneira, ele agiu incorretamente.

Quem decide deixar inocular a varíola coloca em risco sua vida, embora faça isso para conservá-la, e encontra-se em um caso da lei do dever muito mais inquietante do que o de um marinheiro, que pelo menos não produz a tempestade à qual se expõe, ao passo que aquele contrai ele mesmo a doença que lhe traz risco de morte. É, portanto, permitida a inoculação da varíola?

Segundo Artigo: Da Luxuriosa Violação de Si Mesmo

Assim como o amor à vida é destinado pela natureza à conservação da pessoa, também o amor sexual é destinado por ela à conservação da espécie; isto é, cada um deles é um fim natural, pelo qual se entende aquela conexão da causa com o efeito em que a causa é pensada sem lhe atribuir um entendimento, mas em analogia com um tal entendimento, como produzindo o efeito, portanto, como se o homem fosse produzido intencionalmente. Pergunta-se agora se o uso desta última faculdade em vista da própria pessoa que a exercita encontra-se sob uma lei de dever restritiva ou se a pessoa, sem ter aquele fim como propósito, está autorizada a dedicar o uso de suas capacidades sexuais ao mero prazer animal, sem agir, dessa forma, contra um dever para consigo mesmo. Na doutrina do direito demonstra-se que o ser humano não pode se servir de uma outra pessoa para desfrutar este prazer, sem a restrição particular de um contrato jurídico, em que duas pessoas então se obrigam reciprocamente. Pergunta-se aqui, porém, se em relação a este gozo não prevaleceria um dever do homem para consigo mesmo, cuja transgressão seria uma violação [*Schändung*] (não apenas degradação) da humanidade em sua pessoa. O impulso a este gozo é denominado prazer da carne (também, simplesmente, luxúria). O vício que é por meio disso produzido chama-se lascívia, mas a virtude em vista desta inclinação sensível chama-se castidade, que deverá ser representada aqui como dever do homem para consigo mesmo. A luxúria chama-se antinatural, se o homem é excitado a isso não por um objeto efetivo, mas pela imaginação deste objeto, produzindo-o por si mesmo, portanto, de maneira contrária ao fim. Pois ela provoca um apetite contra o fim natural e certamente um fim que é ainda mais importante do que o do amor à vida, porque este concerne apenas à conservação do indivíduo, enquanto aquele concerne à conservação da espécie inteira.

Que um tal uso de sua capacidade sexual, contrário à natureza (portanto, abuso), seja uma violação do dever para consigo mesmo, e certamente uma violação contrária à moralidade no mais alto grau, salta imediatamente aos olhos de cada um quando nele se pensa; surge deste pensamento uma aversão, na medida em que já a denominação de um tal vício pelo seu próprio nome é considerada como imoral – o que não ocorre no caso do suicídio, o qual não hesitamos em colocar para diante dos olhos do mundo com todos os seus horrores (em uma *species facti*) –,

quase como se o homem em geral se sentisse envergonhado por ser capaz de um tratamento tão degradante de sua própria pessoa que o coloca numa condição inferior a uma besta, de modo que, mesmo a comunhão corporal (em si mesma, certamente, apenas animal) entre ambos os sexos, permitida no casamento, requer e exige muita fineza no convívio civilizado, a fim de cobri-la com um véu, quando se deve falar sobre isso.

Entretanto, a prova racional da inadmissibilidade do uso antinatural de suas capacidades sexuais, assim como desse uso contrário à sua finalidade, enquanto violação do dever para consigo mesmo (e certamente, no que concerne ao primeiro, ao mais alto grau), não é tão facilmente aduzida. O fundamento da prova encontra-se inteiramente no fato de que o homem abdica, dessa maneira, de sua personalidade (desprezando-a), na medida em que ele se utiliza meramente como meio para a satisfação de impulsos animais. Entretanto, com isso não se elucida o grau tão alto de violação da humanidade em sua própria pessoa mediante tal vício, naquilo que ele tem de antinatural, que parece, segundo a forma (segundo a intenção [*Gesinnung*]) o vício do suicídio. Acontece que, no último caso, a obstinada desistência de si mesmo, da vida como um fardo, ao menos não é um débil abandono aos impulsos animais, mas exige, antes, coragem, na qual o respeito pela humanidade em sua própria pessoa ainda encontra lugar. Em contrapartida, aquele que se deixa levar inteiramente pelas inclinações animais transforma o homem em uma coisa da qual se pode gozar e, com isso, ao mesmo tempo em uma coisa contrária à natureza, isto é, em um objeto repugnante, privando-se, assim de todo o respeito por si mesmo.

Questões Casuísticas

Na cópula entre os sexos, o fim da natureza é a reprodução, isto é, a conservação da espécie; portanto, não é, ao menos, permitido agir contra este fim. Mas é permitido pretender aquele uso (mesmo isso ocorrendo no casamento) sem levar em consideração este fim?

Fazer uso de suas capacidades sexuais, por exemplo, durante a gravidez, no caso de esterilidade da mulher (devido à idade ou doença), ou quando esta não sente para isso estimulada, não é contrário, de uma parte ou de outra, ao fim natural, assim como ocorre na luxúria antinatural? Ou existe aqui uma lei permissiva da razão prática moral que,

no caso da colisão de seus fundamentos de determinação, torna permitido algo que em si mesmo não é certamente permitido, para evitar uma transgressão ainda maior (por assim dizer, com indulgência)? A partir de quando pode-se contar a restrição de uma obrigação ampla como purismo (um pedantismo em vista da observância do dever, o que diz respeito à sua amplitude) e conceder uma margem para as inclinações animais, com o risco de abandono da lei da razão?

A inclinação sexual também é denominada amor (no sentido estrito da palavra) e é, de fato, o maior prazer dos sentidos que é possível ter em um objeto; não é meramente um prazer sensível, como em objetos que aprazem na mera reflexão sobre eles (pois a receptividade para tal chama-se gosto), mas antes o prazer de gozar de uma outra pessoa, que pertence portanto à faculdade de apetição e certamente ao seu mais alto grau, a paixão. Ela não pode ser considerada, portanto, nem como amor da complacência, nem como amor da benevolência (pois ambas afastam-se do gozo carnal), mas é, antes, um prazer de tipo particular (*sui generis*), e seu ardor não tem propriamente nada em comum com o amor moral, embora possa entrar em estreita conexão com o último, se for acrescentada a razão prática com suas condições restritivas.

Terceiro Artigo: Do Entorpecimento de si mesmo pela Imoderação no uso de Meios de Fruição e Alimentação

§ 8

O vício neste tipo de imoderação não será aqui julgado pelo dano ou pelas dores corporais (mesmo pelas doenças) em que o ser humano, dessa maneira, incorre; pois, nesse caso, dever-se-ia trabalhar contra este vício por meio de um princípio do bem-estar e da comodidade (por conseguinte, da felicidade), porém tal princípio não pode jamais fundar um dever, mas apenas uma regra da prudência; não seria um princípio de um dever direto, pelo menos.

A imoderação animal no desfrute dos alimentos é um abuso dos meios de fruição pelo qual é inibida ou exaurida a faculdade de seu uso intelectual. Ebriedade e gula são os vícios que pertencem a esta rubrica. No estado de embriaguez o ser humano deve ser tratado apenas como um

animal e não como ser humano; pelo excesso de comida e em um tal estado ele fica debilitado, por um certo tempo, para as ações em que se exige agilidade e reflexão no uso de suas forças. Salta aos olhos, por si mesmo, que colocar-se em um tal estado constitui uma violação de um dever para consigo mesmo. O primeiro destes rebaixamentos para um patamar inferior ao da natureza animal é frequentemente causado por bebidas fermentadas, mas também por outros meios entorpecentes, como o ópio e outras substâncias do reino vegetal, e é sedutor pelo fato de que produz, por um momento, a sonhada felicidade e ausência de preocupações, assim como uma força imaginária; mas introduz o abatimento, a fraqueza e, o que é pior, a necessidade de repetir o entorpecente, assim como de aumentar a dose. A gula encontra-se ainda mais abaixo deste prazer animal dos sentidos na medida em que emprega o sentido apenas enquanto propriedade passiva e não a imaginação, que é ainda um jogo ativo de representações, como é o caso do desfrute acima mencionado; e, portanto, aproxima-se ainda mais do prazer bestial.

Questões Casuísticas

Pode-se, embora não como panegirista, mas certamente como apologista, permitir um uso do vinho que beira à inebriação, já que ele certamente aviva a sociedade para a conversação e, com isso, introduz a franqueza? Ou pode-se atribuir perfeitamente a ele o mérito de favorecer o que Sêneca⁹ exalta em Catão: *virtus eius incaluit mero* [a sua virtude fortalecia-se com o vinho]? O uso do ópio e da aguardente, enquanto meios de fruição, está mais próximo da torpeza, porque com o sonhado bem-estar torna os homens mudos, reservados e incommunicativos e, por isso mesmo, são permitidos apenas como medicamentos. Contudo, quem poderia determinar a medida para alguém que está pronto a passar para um estado em que não tem mais uma visão clara para medir? O maometismo, que proíbe totalmente o vinho, escolheu mal em permitir o ópio.

O banquete, enquanto convite formal para a imoderação dos dois tipos de gozo, tem certamente além do mero bem-viver físico ainda algo que se dirige ao fim moral, a saber, manter juntos muitos homens, e durante longo tempo, para comunicação recíproca; contudo, visto que a reunião (se supera o número das musas, como diz Chesterfield) permite apenas

uma comunicação restrita (com os vizinhos à mesa), sendo o evento, portanto, contrário àquele fim, permanece então sempre uma sedução para a imoralidade, a saber, para a imoderação, a transgressão do dever para consigo mesmo; sem contar ainda os danos físicos do excesso, que talvez possam ser remediados pelo médico. Até onde vai a autorização moral de dar ouvidos a esses convites à imoderação?

2. O Dever do Homem para Consigo Mesmo Meramente enquanto um ser Moral

É contraposto aos vícios da mentira, da avareza e da falsa humildade (servilismo)

I. Da Mentira

§ 9

A maior violação do dever do homem para consigo mesmo, considerado meramente enquanto ser moral (a humanidade em sua pessoa), é o contrário da veracidade: a mentira (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*). É por si mesmo evidente que, na ética, toda inverdade proposital na expressão de seus pensamentos não pode recusar esse duro nome (o qual na doutrina do direito só lhe é aplicado se violar o direito de outrem), já que a ética não deduz nenhuma autorização a partir da ausência de danos. Com efeito, a desonra que a acompanha (ser objeto de desprezo moral), também acompanha o mentiroso como sua sombra. A mentira pode ser externa (*mendacium externum*) ou também interna. Com aquela o mentiroso faz de si mesmo um objeto de desprezo moral aos olhos de outrem, já com esta, o que é ainda mais grave, faz de si mesmo objeto de desprezo moral aos seus próprios olhos e viola a dignidade da humanidade em sua pessoa. Desse modo, o dano que dela possa decorrer para outros homens, não concerne ao elemento característico do vício (pois, neste caso, ele consistiria apenas na violação do dever para com outrem) e, portanto, este não é aqui levado em conta, nem tampouco o dano que ele causa a si mesmo; pois então o vício seria contrário, meramente enquanto falha de prudência, à máxima pragmática

e não à máxima moral e não poderia ser considerado como violação do dever. A mentira é a recusa e, por assim dizer, a aniquilação de sua dignidade humana. Um homem que não acredita, ele mesmo, no que diz a um outro (mesmo se fosse apenas uma pessoa ideal) tem ainda menos valor do que se ele fosse meramente coisa; pois da propriedade desta de servir para algo, pode um outro fazer certamente algum uso, porque ela é algo real e dado; mas a comunicação de seu pensamento a outro mediante palavras que contêm (intencionalmente) o contrário do que o falante pensa é um fim diretamente oposto à finalidade natural de sua faculdade de comunicar seus pensamentos, portanto, é a recusa à sua personalidade e um fenômeno meramente ilusório de homem, não o próprio homem. A veracidade nas declarações é denominada também honestidade e, quando esta é ao mesmo tempo uma promessa, é denominada fidelidade e, em geral, sinceridade.

A mentira (no sentido ético da palavra), enquanto inverdade proposital em geral, não precisa ser prejudicial aos outros para ser definida como condenável, pois neste caso ela seria violação do direito de outrem. Mesmo que a causa da mentira seja a mera leviandade ou também a bondade, ou mesmo que um realmente fim bom seja com isso pretendido, ainda assim o modo de segui-lo é, pela mera forma, um crime do homem contra sua própria pessoa e uma indignidade, que tem de tornar o homem desprezível aos seus próprios olhos.

É fácil demonstrar a realidade de certas mentiras internas, de que os homens se tornam culpáveis, mas parece ser certamente mais difícil esclarecer a sua possibilidade, porque para isso requer-se uma segunda pessoa que se tem a intenção de ludibriar, mas enganar a si mesmo propositalmente parece conter em si uma contradição.

O homem enquanto ser moral (*homo noumenon*) não pode utilizar a si mesmo enquanto ser físico (*homo phaenomenon*) como um mero meio (como máquina falante) que não estaria ligado ao fim interno (à comunicação de pensamento), pelo contrário está ligado à condição da concordância com a declaração (*declaratio*) do ser moral e é obrigado à veracidade para consigo mesmo. Ele mente para si mesmo, por exemplo, quando finge sua fé em um juiz universal futuro, não encontrando efetivamente em si tal fé, mas convencendo-se de que não poderia fazer mal, antes ser muito útil, professá-la em pensamento àquele que conhece

os corações, para, em todo caso, obter dissimuladamente o seu favor. Ou ainda quando ele, não estando neste caso em dúvida quanto a tal juiz, adula, com veneração interna, a sua lei, mesmo não sentindo em si nenhum outro móbil senão o do medo da punição.

Infidelidade é mera falta de conscienciosidade moral, isto é, de franqueza na confissão perante seu juiz interior – que é pensado como uma outra pessoa considerada em seu máximo rigor – em que um desejo (proveniente do amor de si mesmo) é tomado como um ato, porque tem em vista um fim em si bom; e a mentira interna, embora seja contrária ao dever do homem para consigo mesmo, recebe aqui o nome de fraqueza, assim como o desejo de um amante de encontrar em sua amada somente boas qualidades torna a ele invisíveis seus defeitos evidentes. Entretanto, essa falta de franqueza nas declarações, que exercemos contra nós mesmos, merece a mais severa repreensão, porque a partir desta posição corrompida (a da falsidade, que parece estar enraizada na natureza humana) o mal da inveracidade se espalha também em relação aos outros homens, uma vez que o princípio supremo da veracidade foi violado.

Observação

É digno de nota que a Bíblia date o primeiro delito, pelo qual o mal veio ao mundo, não com o fratricídio (de Caim), mas, antes, com a primeira mentira (pois contra aquele certamente a natureza se rebela) e denomina o mentiroso como autor de todo o mal desde o início e pai de todas as mentiras; ainda que a razão não possa dar nenhum outro fundamento para essa propensão dos seres humanos para a hipocrisia (*esprit fourbe*), que deve ter ocorrido anteriormente; isso porque um ato de liberdade não pode ser deduzido e explicado (como um efeito físico) segundo a lei natural da conexão entre o efeito e sua causa, os quais são, conjuntamente, fenômenos.

Questões Casuísticas

Pode ser contada como mentira uma inverdade proveniente da mera polidez (por exemplo, a fórmula “seu mais obediente servidor” ao final de uma carta)? Certamente ninguém com isso se engana. Um autor pergunta a um de seus leitores: como lhe apraz minha obra? A resposta certamente

poderia ser dada de modo a iludir, pois se pode fazer graça quanto à condição embaraçosa de uma tal pergunta; mas quem tem o chiste sempre à mão? A menor hesitação na resposta já é uma humilhação para o autor; é permitido, pois, dizer-lhe o que quer ouvir?

Se eu disser uma inverdade nos negócios sérios, em que se trata do meu e do seu, tenho de ser responsável por todas as consequências que daí possam decorrer? Por exemplo, um senhor da casa ordenou que, se uma certa pessoa perguntasse por ele, se deveria negar sua presença. O criado assim faz; mas dessa maneira possibilita que o senhor escape e que pratique um crime maior, que poderia ter sido impedido pelo guarda que lhe fora enviado. Sobre quem recai aqui a culpa (segundo princípios éticos)? Com certeza sobre o último, que violou, por meio de uma mentira, um dever para consigo mesmo, cujas consequências lhe são imputadas pela sua própria consciência moral.

II. Da Avareza

§ 10

Por este nome não entendo aqui a avareza gananciosa (a de ampliação de sua aquisição dos meios para o bem-viver para além dos limites da verdadeira necessidade), pois esta também pode ser considerada como mera violação de seu dever para com outros (o de beneficência); tampouco entendo a avareza parcimoniosa, a qual, quando é insultante, denomina-se mesquinharia ou tacanharia, mas que pode ser meramente a negligência dos deveres de amor para com outros; entendo, antes, a redução de seu próprio gozo dos meios para o bem-viver para aquém da medida de suas verdadeiras carências; é exatamente esta avareza, aqui referida, que contradiz o dever para consigo mesmo.

Na repreensão desse vício pode-se mostrar claramente um exemplo da incorreção de toda definição tanto das virtudes quanto dos vícios, mediante a mera gradação, e ao mesmo tempo demonstrar a inutilidade do princípio aristotélico de que a virtude encontra-se a meio caminho entre dois vícios.

Se, de fato, entre a prodigalidade e a avareza, considero a boa economia como o meio-termo, devendo este ser o meio-termo da gradação, então

um vício só pode se transformar no vício oposto (*contrarie*) passando pela virtude e, desse modo, esta não seria nada mais do que um vício diminuído, ou melhor, que desaparece; e a consequência no presente caso seria a de que o autêntico dever de virtude consistiria em não fazer nenhum uso dos meios de bem-viver.

Não é a medida do exercício das máximas morais, mas antes o princípio objetivo das mesmas que tem de ser reconhecido e apresentado como diferente, quando um vício deve ser distinguido de uma virtude. A máxima da avareza gananciosa (como a do pródigo) é a seguinte: alcançar e conservar todos os meios para o bem-viver com o propósito de gozo. Em contrapartida, a máxima da avareza parcimoniosa é a aquisição, bem como a conservação, de todos os meios para o bem-viver, mas sem ter como propósito o gozo (isto é, de modo que o fim não seja a fruição, mas antes a posse).

Portanto, a característica própria deste último vício é o princípio da posse dos meios para todos os tipos de fins, com a ressalva de não querer utilizar para si nenhum deles, privando-se assim do agradável gozo da vida, o que se opõe diretamente ao dever para consigo mesmo em vista do fim¹⁰. Prodigalidade e parcimônia, portanto, não se distinguem entre si pelo grau, mas especificamente por máximas contrárias.

Questões Casuísticas

Como aqui se trata apenas de deveres para consigo mesmo, e a ganância (insaciedade na aquisição) para prodigalizar, assim como a tacañaria (sofrimento em desperdiçar), tem como fundamento o egoísmo (*Solipsismus*), e tanto a prodigalidade quanto a parcimônia parecem ser ambas condenáveis pelo simples fato de conduzirem à pobreza, não esperada para um, voluntária para outro (querer viver miseravelmente), pergunta-se então se tanto uma quanto a outra devem ser designadas em geral como vícios e não apenas como meras imprudências, e se, portanto, não se encontrariam inteiramente fora dos limites do dever para consigo mesmo. Contudo, a parcimônia não é uma mera má compreensão do economizar, mas a submissão servil de si mesmo aos bens da fortuna, não sendo deles senhor, o que é uma violação do dever para consigo mesmo. Ela é oposta à liberalidade (*liberalitas moralis*) do modo de pensar em

geral (não à generosidade (*liberalitas sumptuosa*), que é apenas sua aplicação a um caso particular), ou seja, é oposta ao princípio da independência de tudo o mais a não ser a lei e é uma fraude que o sujeito comete contra si mesmo. Mas que tipo de lei é esta, cujo próprio legislador interno não sabe onde aplicá-la? Devo cortar as despesas com a alimentação ou apenas as despesas exteriores? Na velhice ou já na juventude? Economizar é em geral uma virtude?

III. Do Servilismo

§ 11

No sistema da natureza, o homem (*homo phaenomenon, animal rationale*) é um ser de pouca importância e tem com os outros animais, enquanto produtos da terra, um valor comum (*pretium vulgare*). Ainda que esteja à frente destes por seu entendimento e que possa propor fins para si mesmo, isto lhe concede apenas um valor externo de sua utilidade (*pretium usus*), a saber, o valor de um homem perante outro; ou seja, concede um preço, como o de uma mercadoria, na troca com estes animais enquanto coisas, em que todavia ele tem ainda menor valor do que o meio de troca universal, o dinheiro, cujo valor é por isso denominado eminente (*pretium eminens*).

Somente o homem considerado como pessoa, isto é, como sujeito de uma razão prático-moral eleva-se acima de qualquer preço; pois como tal (*homo noumenon*) tem de ser avaliado não meramente como meio para outros fins, nem mesmo para seus próprios fins, mas como fim em si mesmo, isto é, ele possui uma dignidade (um valor interno absoluto), pela qual ele constrange todos os outros seres racionais do mundo a ter respeito por ele e pode medir-se com qualquer outro dessa espécie e avaliado em pé de igualdade.

A humanidade em sua pessoa é o objeto do respeito, que ele pode exigir de todos os outros seres humanos; do qual, porém, ele também não deve privar-se. Ele pode e deve se avaliar, portanto, segundo um padrão de medida tanto pequeno como grande, conforme se considere como ser sensível (segundo sua natureza animal) ou como ser inteligível (segundo sua disposição moral). Visto que ele tem de se considerar não meramente

como pessoa em geral, mas também como ser humano, isto é, como uma pessoa, que tem para consigo deveres impostos pela sua própria razão, a sua insignificância enquanto ser humano animal não pode prejudicar a consciência de sua dignidade enquanto ser humano racional, e, em consideração a este último, ele não deve negar a autoestima moral; isto é, ele não deve tentar obter de maneira servil ou subserviente (*animo servili*) um fim que é em si mesmo dever, como se tentasse obter um favor; não deve negar sua dignidade, mas conservar sempre a consciência da sublimidade de sua disposição moral (que já está contida no conceito de virtude); e esta autoestima é um dever do ser humano para consigo mesmo.

A consciência e o sentimento da insignificância de seu valor moral em comparação com a lei é a humildade (*humilitas moralis*). A convicção da grandeza deste seu valor, proveniente apenas da ausência da comparação com a lei, pode ser denominada arrogância moral (*arrogantia moralis*). A renúncia da pretensão de qualquer valor moral de si próprio, com a convicção de adquirir com isso um valor escondido, é o falso servilismo moral (*humilitas spuria*).

A humildade na comparação com outros homens (assim como, em geral, com qualquer ser finito, mesmo se fosse um serafim) não é nenhum dever; pelo contrário, o esforço de igualar-se aos outros nesta relação ou de superá-los, com a convicção de alcançar assim maior valor interno, é a soberba (*ambitio*), que é diretamente oposta ao dever para com outros. Mas o rebaixamento deliberado de seu próprio valor moral simplesmente como meio para obter o favor de outrem (seja quem for) (dissimulação e adulação)¹¹ é a falsa (fingida) humildade e, enquanto degradação de sua personalidade, oposto ao dever para consigo mesmo.

De nossa comparação sincera e exata com a lei moral (com sua santidade e rigor) tem inevitavelmente de seguir-se a verdadeira humildade; mas do fato de sermos capazes de uma tal legislação interna, do fato de o homem (*físico*) sentir-se constrangido a venerar o homem (moral) em sua própria pessoa, decorre ao mesmo tempo a sublimidade e a mais alta autoestima, como sentimento de seu valor interno (valor), pelo qual ele não está à venda por preço algum (*pretium*), e possui uma dignidade imperecível (*dignitas interna*), que lhe inspira o respeito (*reverentia*) por si mesmo.

Podemos tornar mais ou menos reconhecível este dever em relação à dignidade da humanidade em nós e, portanto, para conosco nos exemplos seguintes.

Não se tornem escravos dos homens. Não deixem seu direito ser pisoteado impunemente por outrem. Não façam nenhuma dívida para a qual não ofereçam plena garantia. Não aceitem benefícios que não possam dispensar, e não sejam parasitas ou adúladores, nem tampouco mendigos (o que certamente se distingue apenas em grau do anterior). Sejam, por isso, econômicos, para que não se tornem miseráveis. A lamúria e o gemido e mesmo o grito por uma dor corporal já lhes são indignos, ainda mais quando têm a consciência de ser deles culpados; daí o enobrecimento (o afastamento da infâmia) da morte de um delinquente pela firmeza com que ele morre. Ajoelhar-se ou prostrar-se sobre a terra, mesmo que seja para tornar sensível, desse modo, a veneração de objetos celestiais, é contrário à dignidade humana, assim como a invocação dos mesmos na presença de imagens; pois nesse caso vocês não se humilham perante um ideal, mas perante um ídolo, que vocês mesmos produzem.

Questões Casuísticas

No ser humano, o sentimento de sublimidade de sua destinação, isto é, a elevação do ânimo (*elatio animi*) enquanto estima de si mesmo, não é demasiado próximo à presunção (*arrogantia*), que é diretamente oposta à verdadeira humildade (*humilitas moralis*), para que seja aconselhável encorajá-la; mesmo em comparação com outros homens e não meramente com a lei? Ou este tipo de autonegação não conduziria, antes, à opinião dos outros até o mais alto desprezo por nossa pessoa, sendo desse modo contrário ao dever (de respeito) para conosco mesmos? Em todo caso, parece indigno para um homem curvar-se ou dobrar-se perante um homem.

A mais alta demonstração de respeito nas palavras e nos modos – mesmo para com alguém que não tenha autoridade na constituição civil –, as reverências, os modos de se curvar (cumprimentos), as frases polidas – que exprimem com cuidadosa exatidão a diferença de status e que diferem

completamente das frases da boa educação (que também se faz necessária para aqueles que se respeitam igualmente) –, o você, o Seu, o Senhor, ou o Vossa Eminência, Vossa Excelência, o Excelentíssimo, o Ilustríssimo (*ohe, iam satis est!*) no discurso – pedantismo no qual os alemães ultrapassaram de longe todos os povos da Terra (exceto talvez as castas indianas) – não são provas de uma ampla propensão para o servilismo entre os homens? (*Hae nugae in seria ducunt*). Quem faz de si mesmo um verme não pode depois reclamar por ser pisoteado.

Primeira Seção: O Dever do Homem para Consigo Mesmo Enquanto Juiz Inato de si Mesmo

§ 13

Todo conceito de dever contém uma necessitação objetiva por meio da lei (enquanto imperativo moral que limita nossa liberdade) e pertence ao entendimento prático que fornece a regra; a imputação interna de um ato, enquanto de um caso submetido à lei (*in meritum aut demeritum*), pertence à faculdade de julgar (*iudicium*), que, como princípio subjetivo da imputação da ação, julga com força de lei se ela ocorreu ou não como ato (como ação submetida a uma lei); de onde se segue a conclusão da razão (a sentença), isto é, a conexão do efeito jurídico com a ação (a condenação ou a absolvição), tudo ocorrendo perante o tribunal (*coram iudicium*), que, enquanto uma pessoa moral que torna a lei efetiva, é denominado corte de justiça (*forum*). A consciência de uma corte de justiça interna ao homem (“perante a qual seus pensamentos se acusam ou se desculpam entre si”) é a consciência moral.

Todo homem tem consciência moral e se sente observado, ameaçado e, em geral, intimidado (respeito ligado ao medo) por um juiz interior, e este poder que nele vigia as leis não é algo que ele mesmo produz (arbitrariamente), mas está incorporado em seu ser. Segue-o como uma sombra, quando ele pensa fugir. O homem pode certamente entorpecer-se ou aturdir-se com prazeres e distrações, mas não pode evitar despertar ou voltar a si de quando em quando, ao escutar a terrível voz da consciência moral. Ele pode, na depravação mais extrema, até mesmo fazer pouco caso dela; mas de modo algum pode evitar ouvi-la.

Essa disposição originária, intelectual e moral (pois ela é representação do dever), denominada consciência moral, tem em si a particularidade de que, embora sua tarefa seja uma tarefa do homem consigo mesmo, este se vê necessitado pela sua razão a cumpri-la como se fosse ordem de uma outra pessoa. De fato, trata-se aqui de conduzir uma causa jurídica (causa) perante um tribunal. Porém, visto que aquele que é acusado por sua consciência moral é representado juntamente com o juiz como uma e a mesma pessoa, trata-se de um modo absurdo de representar uma corte de justiça; pois neste caso o acusador perderia sempre. Portanto, a consciência moral do homem em todos os deveres terá de pensar uma outra pessoa (diferente do homem em geral), isto é, diferente de si mesmo, como juiz de suas ações, se não deve estar em contradição consigo mesma. Este outro pode ser uma pessoa real ou meramente ideal, que a razão para si mesma produz¹².

Esta pessoa ideal (o juiz autorizado da consciência moral) tem de ser um conhecedor dos corações, pois a corte de justiça é estabelecida no interior do homem, mas ao mesmo tempo ele tem de ser também aquele que impõe toda obrigação, isto é, tem de ser uma tal pessoa ou ser pensado como uma tal pessoa em relação à qual todos os deveres em geral devem ser considerados como seus comandos; pois a consciência moral é o juiz interior de todas as ações livres. Ora, visto que tal ser moral ao mesmo tempo tem de possuir todo o poder (no céu e na terra), porque senão (o que, com efeito, pertence necessariamente ao ofício de juiz) suas leis não poderiam produzir a eficácia que lhes é adequada; e que, porém, um tal ser moral todo-poderoso chama-se Deus, então, a consciência moral terá de ser pensada como princípio subjetivo de uma responsabilidade sobre seus atos assumida perante Deus; assim, este último conceito está sempre contido (embora apenas de maneira obscura) nesta autoconsciência moral.

Isto não equivale a dizer que o homem, mediante a ideia a que sua consciência moral conduz inevitavelmente, esteja autorizado, muito menos que seja por ela obrigado a admitir um tal ser supremo fora de si como real; pois a ideia não lhe é dada objetivamente, pela razão teórica, mas apenas subjetivamente, pela razão prática, que se obriga a agir de acordo com ela; e, por meio desta, apenas segundo uma analogia com um legislador de todos os seres racionais do mundo, o homem obtém um mero guia para representar a conscienciosidade moral (que também pode

ser denominada *religio*) como responsabilidade perante um ser santo distinto de nós mesmos, mas que ainda assim nos é internamente presente (perante a razão moralmente legisladora), e para submeter essa vontade às regras da justiça. O conceito de religião em geral é aqui para o homem meramente “um princípio do julgamento de todos os seus deveres enquanto mandamentos divinos”.

1) Em uma questão de consciência moral (*causa conscientiam tangens*) o homem representa uma consciência moral que adverte (*praemonens*) antes da decisão; com isso a extrema escrupulosidade (*scrupulositas*), quando concerne a um conceito de dever (algo em si moral), caso em que a consciência moral é o único juiz (*casibus conscientiae*), não pode ser julgada como detalhismo (micrologia), nem pode uma verdadeira transgressão ser julgada como bagatela (*peccatillum*) e (segundo o princípio: *minima non curat praetor*) ser confiada a um conselho da consciência moral pronunciado artificialmente. Por isso atribuir a alguém uma consciência moral ampla equivale a dizer que é sem consciência moral.

2) Quando o ato é concluído, apresenta-se na consciência moral primeiro o acusador, mas ao mesmo tempo com ele também o defensor (advogado); de modo que o conflito não deve ser solucionado amigavelmente (*per amicabilem compositionem*), mas segundo o rigor do direito; e disso se segue.

3) a sentença, dotada de força legal, da consciência moral sobre o homem, para absolvê-lo ou condená-lo, que constitui a conclusão; aqui é preciso observar que a absolvição nunca pode decretar uma recompensa (*praemium*), como ganho de algo que antes não era seu, mas contém apenas um contentamento por ter se afastado do perigo de ser considerado culpável e por isso a beatitude no consolo reconfortante de sua consciência moral não é positiva (como alegria), mas apenas negativa (tranquilidade após a inquietude passada), o que pode estar associado unicamente à virtude, enquanto uma luta contra as influências do princípio do mal nos homens.

Segunda Seção: Do Primeiro Comando de Todos os Deveres para Consigo Mesmo

Este comando é: conheça (examine, sonde) a si mesmo não segundo sua perfeição física (aptidão ou inaptidão para quaisquer fins, arbitrários ou mesmo ordenados), mas antes segundo a perfeição moral em relação ao seu dever; conheça seu coração – se ele é bom ou mau, se a fonte de suas ações é pura ou impura, e o que pode ser atribuído ao próprio homem ou como originariamente pertencente a sua substância ou como derivado (adquirido ou contraído) e o que pode pertencer ao estado moral.

O autoconhecimento moral que exige penetrar nas profundezas do coração mais difíceis de sondar (o abismo), é o início de toda sabedoria humana. Com efeito, esta sabedoria, que consiste na concordância da vontade de um ser com o fim terminal, demanda do homem, em primeiro lugar, a remoção dos obstáculos internos (de uma vontade má aninhada nele) e, em seguida, o desenvolvimento da disposição originária inalienável de uma boa vontade (somente a descida aos infernos do autoconhecimento constrói o caminho da glorificação).

Este autoconhecimento moral banirá primeiramente o desprezo fanático de si mesmo, como homem em geral (o desprezo de toda sua espécie); pois este contradiz a si mesmo. Somente graças à nobre disposição para o bem, presente em nós, que torna o homem digno de respeito, pode ocorrer que ele considere desprezível o homem que age contra tal disposição (considere ele próprio desprezível, mas não a humanidade nele). Mas, em seguida, este autoconhecimento também se contrapõe à autoestima fundada no amor próprio de considerar como provas de um bom coração meros desejos que, mesmo ocorrendo com muito mais ardor, são e permanecem destituídos de efeito (a prece também é apenas um desejo declarado internamente perante um conhecedor de corações). Imparcialidade no julgamento de nós mesmos em comparação com a lei e sinceridade na auto-confissão de seu valor ou não valor moral interno são deveres para consigo mesmo, que se seguem imediatamente daquele primeiro comando do autoconhecimento.

Seção Episódica: Da Anfibolia dos Conceitos Morais de Reflexão

§ 16

Ao julgar segundo a mera razão, o homem não tem nenhum dever senão para com o homem (para consigo mesmo ou para com outrem); pois seu dever para com qualquer sujeito é a necessitação moral exercida pela vontade deste sujeito. O sujeito necessitante (que obriga) tem de ser, portanto, em primeiro lugar, uma pessoa e, em segundo lugar, esta pessoa tem de ser dada como objeto da experiência, porque o homem deve atuar com vistas ao fim da vontade desta pessoa, o que pode ocorrer apenas na relação recíproca entre dois seres existentes (pois um mero ente do pensamento não pode se tornar causa de nenhum efeito segundo fins). Entretanto, com toda a nossa experiência, nós não conhecemos nenhum outro ser que seja capaz de obrigação (ativa ou passiva) senão o homem. Portanto, o homem não pode ter nenhum dever para com qualquer outro ser senão para com o homem, e se ele representa ter um tal dever, isso ocorre mediante uma anfibolia dos conceitos de reflexão e seu suposto dever para com outros seres é somente o dever para consigo mesmo; ele é induzido a este mal-entendido por confundir o seu dever em relação a outros seres com o dever para com estes seres.

Este suposto dever pode ser referido a objetos impessoais ou a objetos pessoais, mas absolutamente invisíveis (objetos que não podem ser apresentados aos sentidos externos). Os primeiros (não humanos) podem ser a matéria simples da natureza, ou a matéria organizada para a reprodução, mas privada de sensibilidade, ou a parte da natureza dotada de sensibilidade e arbítrio (minerais, plantas, animais); os segundos (sobre-humanos) podem ser pensados como seres espirituais (anjos, Deus). Pergunta-se agora se haveria uma relação de dever entre os seres das duas espécies e os homens e qual seria esta relação.

§ 17

Com relação ao que é belo, embora inanimado, na natureza, a propensão para a mera destruição (*spiritus destructionis*) é contrária ao

dever do homem para consigo mesmo, porque ela enfraquece ou aniquila no homem aquele sentimento, que não sendo ainda por si só moral, ao menos já prepara aquela tendência da sensibilidade, que em muito promove a moralidade, a saber, a tendência para também amar algo sem ter como propósito a utilidade (por exemplo, as belas cristalizações, a indescritível beleza do reino vegetal).

Com relação à parte viva, embora irracional, das criaturas, o tratamento dos animais de forma violenta e ao mesmo tempo cruel é ainda mais profundamente contrário ao dever do homem para consigo mesmo, porque com isso perde-se no homem a compaixão por seu sofrimento e assim é enfraquecida e gradativamente destruída uma disposição natural muito útil à moralidade na relação com outros homens; embora o homem esteja autorizado a matá-los de modo rápido (sem infligir agonia), bem como ao seu trabalho árduo, mas não além de suas forças (ao qual os homens também têm de se submeter); sendo, em contrapartida, abomináveis os experimentos físicos que infligem tortura em vista da mera especulação, mesmo que sem eles não se pudesse alcançar o fim. A própria gratidão pelos serviços prestados durante longo tempo por um velho cavalo ou um velho cão (como se fossem membros da casa) pertence indiretamente ao dever do homem, a saber, em relação a estes animais, mas considerado diretamente é apenas um dever do homem para consigo mesmo.

§ 18

Com relação àquilo que se encontra totalmente fora dos limites da nossa experiência, mas que, segundo sua possibilidade, encontra-se em nossas ideias, por exemplo, a ideia de Deus, temos igualmente um dever, que é designado dever de religião, a saber, o de “conhecimento de todos nossos deveres como (instar) mandamentos divinos”. Mas esta não é a consciência de um dever para com Deus. Com efeito, visto que esta ideia se origina completamente em nossa própria razão, e é produzida por nós mesmos, seja do ponto de vista teórico, para explicar a finalidade no mundo em sua totalidade, seja para servir como móbil em nossa conduta, nós não temos aqui um ser dado diante de nós, para com quem teríamos uma obrigação; pois, neste caso, sua existência teria de ser provada (revelada) primeiramente pela experiência; todavia é um dever do homem para consigo mesmo aplicar essa ideia – que se apresenta para a razão de

modo incontornável – à lei moral em nós, o que é da mais alta fecundidade moral. Nesse sentido (prático) pode-se afirmar o seguinte: ter religião é um dever do homem para consigo mesmo.

Segundo Livro: Dos Deveres Imperfeitos do Homem para Consigo Mesmo

Primeira Seção: Do Dever para Consigo mesmo de Desenvolver e Aumentar sua Perfeição Natural

§ 19

O cultivo (*cultura*) de suas capacidades naturais (capacidades do espírito, da alma e do corpo) como meio para quaisquer fins possíveis, é um dever do homem para consigo mesmo. O homem deve a si mesmo (enquanto ser racional) não deixar sem uso e, por assim dizer, enferrujar a disposição natural e as faculdades, das quais sua razão pode algum dia fazer uso; contudo, admitindo que ele também possa estar satisfeito com a extensão inata de suas faculdades para as necessidades naturais, então sua razão tem primeiramente de lhe instruir, mediante princípios, sobre esta satisfação com a mínima extensão de suas faculdades, porque ele, enquanto um ser capaz de fins (de propor objetos como fins), tem de agradecer o uso de suas forças não meramente ao instinto da natureza, mas à liberdade, com a qual ele determina essa extensão. Não se trata, portanto, de considerar a vantagem que o cultivo de suas faculdades (para quaisquer fins) possa alcançar; pois isso seria talvez (segundo princípios rousseauístas) vantajoso à rudeza da necessidade natural; mas trata-se, antes, de um comando da razão prático-moral e de um dever do homem para consigo mesmo, cultivar suas faculdades (dentre as quais, algumas mais do que outras segundo a diversidade de seus fins) e, do ponto de vista pragmático, ser um homem adequado ao fim de sua existência.

Capacidades do espírito são aquelas cujo exercício só é possível pela razão. Elas são criadoras na medida em que seu uso não é retirado da experiência, mas antes derivado de princípios a priori. Deste tipo são a matemática, a lógica, a metafísica da natureza, dentre as quais as duas últimas são incluídas na filosofia, a saber, na filosofia teórica, que, por sua vez, não significa, como diz a letra, doutrina da sabedoria, mas apenas ciência, mesmo que possa ser útil ao fim desta doutrina.

Capacidades da alma são aquelas que se colocam sob o comando do entendimento e da regra que ele utiliza para a satisfação de quaisquer propósitos, e que, nesta medida, são guiadas pelo fio condutor da experiência. Deste tipo é a memória, a imaginação etc., nas quais podem ser fundadas a erudição, o gosto (embelezamento interno e externo) entre outros, que oferecem instrumentos para propósitos diversos.

Por fim, o cultivo das capacidades do corpo (propriamente, a ginástica) é o cuidado com aquilo que nos homens constitui o instrumento (a matéria), sem o qual os fins do homem permaneceriam irrealizáveis; e portanto o revigoramento contínuo e intencional do animal no homem é um fim do homem para consigo mesmo.

§ 20

Qual destas perfeições físicas é preferível e em que proporção é um dever do homem para consigo mesmo tomá-la, na comparação com as outras, como fim, permanece em aberto à sua própria reflexão racional para escolher em vista do prazer referente a um certo modo de vida e, ao mesmo tempo, em vista da avaliação de suas capacidades exigidas para isso (por exemplo, se deveria ser um ofício, ou o comércio ou a erudição). Com efeito, abstraindo-se da necessidade de autoconservação, que em si não pode fundar um dever, é dever do homem para consigo mesmo ser um membro útil para o mundo, porque isso também pertence ao valor da humanidade em sua própria pessoa, a qual ele não deve, portanto, degradar.

O dever do homem para consigo mesmo em vista de sua perfeição física é, contudo, apenas um dever amplo e imperfeito, porque contém certamente uma lei para a máxima das ações, mas não determina nada em vista das próprias ações segundo seu tipo e seu grau, permitindo uma margem para o arbítrio livre.

Segunda Seção: Do Dever para Consigo mesmo na Elevação de sua Perfeição Moral

§ 21

Este dever consiste, em primeiro lugar, subjetivamente na pureza (*puritas moralis*) da intenção [*Gesinnung*] do dever, visto que, sem a mistura de propósitos provenientes da sensibilidade, a lei é, por si só, o único móbil e que as ações ocorrem não meramente conforme ao dever, mas também por dever. – Aqui o comando é: “seja santo”. Em segundo lugar, objetivamente, em vista do fim moral em seu todo, que concerne à perfeição, isto é, a todo o seu dever e à realização completa do fim moral com relação a si mesmo, o comando é: “seja perfeito”; esforçar-se por alcançar essa meta, porém, é sempre no homem o progredir de uma perfeição para outra, “é como uma virtude, é como um louvor, a que se aspira”.

§ 22

Este dever para consigo mesmo é, segundo a qualidade, um dever estrito e perfeito, todavia, segundo o grau, é um dever amplo e imperfeito, e isso graças à fragilidade (*fragilitas*) da natureza humana.

Em outros termos, aquela perfeição com relação à qual é certamente dever aproximar-se, mas não alcançá-la (nesta vida), e cujo cumprimento, portanto, pode consistir apenas no progresso contínuo, é, com respeito ao objeto (a ideia, cuja realização devemos pôr como fim), certamente um dever estrito e perfeito, mas em consideração ao sujeito, um dever amplo e somente imperfeito para consigo mesmo.

As profundezas do coração humano são insondáveis. Quem se conhece suficientemente para saber, quando sente o móbil para a observância do dever, se ele provém inteiramente da representação da lei ou se também atuam alguns outros impulsos sensíveis, que visam à vantagem (ou à prevenção de uma desvantagem) e que em outra ocasião poderiam muito bem servir ao vício? No que concerne, porém, à perfeição como fim moral, há certamente na ideia (objetivamente) apenas uma virtude (como firmeza moral das máximas), mas no ato (subjetivamente) há um conjunto de virtudes de constituição heterogênea, dentre as quais seria impossível não encontrar qualquer ausência de virtude (muito embora, devido a elas, não costume levar o nome de vício), se quiséssemos buscá-la. Contudo, uma soma de virtudes, cuja completude ou lacunas o conhecimento de nós mesmos nunca nos deixa discernir suficientemente,

não pode fundar nenhum outro dever senão um dever imperfeito de ser perfeito.

* * *

Portanto todos os deveres para consigo mesmo em vista do fim da humanidade em nossa própria pessoa são apenas deveres imperfeitos.

Terceira Livro: Dos Deveres de Virtude para com Outros

1. Dos Deveres para com Outros enquanto Meros Homens

Primeira Seção: Dos Deveres de Amor para com Outros Homens

§ 23

A divisão suprema pode ser entre deveres para com outros, na medida em que você, ao cumprir tais deveres, ao mesmo tempo obriga esses outros, e deveres cuja observância não tem como consequência a obrigação de outros. O cumprimento dos primeiros é (com relação aos outros) dever meritório; o dos segundos é dever obrigatório. Amor e respeito são sentimentos que acompanham o exercício desses deveres. Eles podem ser adquiridos isoladamente (cada um por si só) e assim permanecer (o amor pelo próximo, ainda que este próximo possa merecer pouco respeito; do mesmo modo, o necessário respeito igual por cada homem, mesmo que ele dificilmente seja julgado como digno de amor). No entanto, no fundo, segundo a lei, ambos estão sempre ligados entre si em um dever; mas apenas de tal modo que, no sujeito, o princípio é constituído ora por um dever ora por outro, estando um deles ligado ao outro de modo acessório. Assim, reconhecemo-nos obrigados a ser benéficos perante um pobre; mas, como este favor contém também a dependência que o bem-estar deste último tem de minha generosidade, o que o rebaixa, então, é um dever poupar a humilhação ao receptor e manter nele o respeito por si mesmo, por meio de um comportamento que apresente esta beneficência seja como mera obrigação, seja como pequena amabilidade.

§ 24

Quando se trata de leis do dever (não de leis da natureza) e, com efeito, nas relações exteriores dos homens entre si, consideramo-nos em um mundo moral (inteligível), no qual, segundo a analogia com o mundo físico, a ligação dos seres racionais (sobre a Terra) é causada pela atração e repulsão. Em virtude do princípio do amor recíproco, os homens são instados a se aproximar continuamente entre si, por meio do princípio do respeito, respeito que devem uns aos outros, guardam eles distância entre si; se uma dessas grandes forças morais arrefecesse, “então o nada (da imoralidade) beberia, com sua garganta escancarada, todo o reino dos seres (morais) como uma gota d’água” (se eu aqui puder usar, ainda que em uma outra relação, as palavras de *Haller*).

§ 25

O amor não é entendido aqui como sentimento (esteticamente), isto é, como prazer pela perfeição de outros homens, ele não é entendido como amor de complacência (pois não se pode ser obrigado pelos outros a ter sentimentos), mas sim como máxima da benevolência (enquanto prática), a qual tem como consequência a beneficência.

O mesmo tem de ser dito do respeito que temos que provar diante dos outros: por ele se entende não meramente o sentimento proveniente da comparação de nosso próprio valor com o de outrem (tal como sentem, por mero hábito, uma criança diante de seus pais, um aluno diante seu professor ou, em geral, um inferior diante de seu superior), mas apenas uma máxima da limitação de nossa autoestima por meio da dignidade da humanidade em uma outra pessoa, portanto, o respeito em sentido prático (*observantia aliis praestanda*).

Também o dever do livre respeito para com outros, por ser propriamente apenas negativo (não se elevar acima os outros), é, assim, análogo ao dever jurídico de jamais diminuir o seu de alguém, mesmo enquanto mero dever de virtude, é considerado como um dever estrito se comparado ao dever de amar, que é considerado, assim, como um dever amplo.

Portanto, o dever de amor ao próximo pode também ser expresso assim: ele é o dever de propor como meus os fins dos outros (na medida em que estes fins não sejam imorais); o dever de respeito ao meu próximo

está contido na máxima de não degradar nenhum outro homem tomando-o meramente como meio para meus fins (não exigir que o outro deva se aviltar para servir aos meus fins).

Na medida em que exercito perante alguém o primeiro destes deveres, obrigo ao mesmo tempo o outro; faço-me merecedor de sua gratidão. Por meio da observância do último, obrigo apenas a mim mesmo, mantenho-me nos meus limites, de modo a não subtrair ao outro o valor que a ele, enquanto homem, compete pôr em si mesmo.

A. Do Dever de Amar, Em Particular

§ 26

O amor aos homens (filantropia), por ser aqui concebido como prático, portanto, não como amor de complacência aos homens, tem de ser posto na benevolência ativa e refere-se, portanto, à máxima da ação. Aquele que encontra prazer no bem-estar (*salus*) dos homens na medida em que os considera meramente enquanto tais, que se sente bem quando as coisas vão bem para os outros, chama-se amigo dos homens (filantropo) em geral. Aquele que se sente bem apenas quando ocorrem males aos outros chama-se inimigo da humanidade (misantropo em sentido prático). Aquele que é indiferente ao que acontece com os outros desde que com ele tudo vá bem, é um egoísta (*solipsista*). Mas aquele que foge aos homens porque não encontra complacência entre eles, embora a todos queira bem, poderia ser chamado de antropófobo (misantropo estético) e antropofobia o seu asco pelos homens.

§ 27

A máxima da benevolência (o amor prático aos homens) é um dever de todos os homens, considerem-se estes dignos de amor ou não, segundo a lei ética da perfeição: ame o próximo como a você mesmo. Pois toda relação //451 prático-moral entre homens é uma relação dos mesmos na representação da razão pura, isto é, das ações livres segundo máximas que se qualificam a uma legislação universal e que, portanto, não podem ser egoístas (*ex solipsismo prodeuntes*). Quero que outros tenham

benevolência (*benevolentiam*) por mim; portanto, devo também ser benevolente com todos os outros. Mas, posto que todos os outros exceto eu não são todos e, assim, a máxima não conteria em si a universalidade de uma lei, universalidade essa que, entretanto, é necessária para a obrigação, então, no comando da razão prática pura, a lei do dever de benevolência compreenderá a mim como seu objeto; não como se, por isso, eu estivesse obrigado a amar a mim mesmo (pois isso ocorre sem este dever, inevitavelmente, e para tanto não existe obrigação), mas sim porque a razão legisladora, não o homem, em sua ideia de humanidade em geral, inclui toda a espécie (portanto, também a mim), isto é, porque a razão legisladora, segundo o princípio da igualdade, inclui a mim, enquanto universalmente legislador, bem como todos próximos a mim, no dever de benevolência recíproca, o que permite você querer bem a você mesmo, sob a condição de que também queria bem a todos, pois apenas assim sua máxima (da beneficência) se qualifica a uma legislação universal, como aquilo sobre o que se fundam todos os outros deveres.

§ 28

No amor universal aos homens, a benevolência é, de fato, a maior quanto extensão, mas a menor quanto ao grau, e, quando digo que participo do bem-estar deste homem apenas segundo o amor universal aos homens, o interesse que tomo aqui é o menor que pode haver. Apenas não sou indiferente em relação a este homem. Entretanto, um está mais próximo de mim do que o outro e, na benevolência, sou o mais próximo de mim mesmo. Mas como isso concorda com a fórmula: ame a seu próximo (seus semelhantes) como a você mesmo? Se um me é mais próximo (no dever de benevolência) do que o outro, se, portanto, estou obrigado a uma maior beneficência perante um do que perante outro, mas, se obviamente estou mais próximo de mim mesmo (inclusive segundo o dever) do que de todos os outros, então, ao que parece, não posso afirmar, sem me contradizer, que devo amar a todos os homens como a mim mesmo; pois o critério do amor de si mesmo não daria lugar a nenhuma distinção de grau. Vê-se logo que aqui não se pensa meramente na benevolência do desejo, que, de fato, é uma mera complacência no bem-estar de todos outros, sem que se tenha de contribuir para isso (cada um por si; Deus por todos), mas sim em uma benevolência ativa, prática, a

saber, propor-me como fim o bem-estar e a saúde do outro (a beneficência). Pois, no desejar, posso querer bem a todos igualmente, mas, no fazer, o grau pode ser muito variado, segundo a diversidade daqueles a quem se ama (dentre os quais um me é mais próximo do que outro), sem violar a universalidade da máxima.

Divisão dos Deveres de Amor

São eles: A) deveres da beneficência, B) da gratidão, C) da simpatia

A. Do Dever da Beneficência

§ 29

Cuidar de si mesmo, na medida em que isso é necessário para encontrar satisfação na vida (cuidar de seu corpo, mas não até a afeminação), pertence aos deveres para consigo mesmo; seu contrário é privar-se, por avareza (de maneira escrava), do necessário para o gozo alegre da vida ou privar-se, por disciplina exagerada de suas inclinações naturais (de maneira fanática), do gozo dos prazeres da vida. Ambos se contrapõem ao dever do homem para consigo mesmo.

Mas como se pode, para além da benevolência do desejo em relação a outros homens (o que a nós nada custa), exigir ainda que esta seja prática, isto é, que a benevolência em relação aos necessitados seja um dever para qualquer um que possua os meios para tanto? Benevolência é a satisfação na felicidade (no bem-estar) do outro; mas a beneficência é a máxima de propor-se isso como fim, e o dever que lhe corresponde é a necessitação do sujeito, exercida pela razão, a admitir essa máxima como lei universal.

Não é evidente que uma tal lei resida na razão, pelo contrário, a máxima “cada um por si, Deus (o destino) por todos” parece ser a mais natural.

§ 30

Ser beneficente, isto é, ajudar outros homens em necessidade com vistas à sua felicidade, é um dever de todo homem.

Pois todo homem que se encontra em necessidade deseja ser ajudado por outros homens. Mas se ele manifestasse em voz alta sua máxima de não querer, por seu turno, prestar assistência aos outros em suas necessidades, isto é, convertesse a máxima em uma lei permissiva universal, então, qualquer outro lhe negaria igualmente assistência quando ele se encontrasse em necessidade, ou ao menos estaria autorizado a negá-la. Portanto, a máxima do interesse próprio contradiria a si mesma se fosse convertida em lei universal, isto é, ela é contrária ao dever, por consequência, a máxima do interesse comum relativo à beneficência perante os necessitados é um dever universal dos homens, e precisamente porque eles têm de ser considerados como semelhantes, isto é, seres racionais carentes, unidos pela natureza em um habitat para o auxílio mútuo.

§ 31

A beneficência, para quem é rico (dotado de meios que são excedentes, isto é, superam suas próprias necessidades, e servem para a felicidade dos outros), quase nunca é considerada pelo beneficente como seu dever meritório; ainda que, ao mesmo tempo, deste modo ele obrigue o outro. A satisfação que, com isso, proporciona a si mesmo não lhe custa nenhum sacrifício e é um modo de se deleitar com sentimentos morais. Mas ele também tem de cuidadosamente evitar toda aparência de que, com isso, pensa obrigar o outro, porque, do contrário, não seria verdadeira beneficência aquilo que ele exprime ao outro, uma vez que ele manifestaria querer impor-lhe uma obrigação (o que, aos próprios olhos deste último, sempre é humilhante). Antes disso, tem ele de mostrar-se como obrigado ou honrado pela aceitação do outro, portanto, tem de mostrar o dever como mera dívida sua, a não ser que pratique (o que é melhor) seu ato de beneficência totalmente em segredo. Esta virtude é a maior quando a capacidade de beneficência é limitada e o beneficente é suficientemente forte para tomar para si os males que em silêncio poupa aos outros; nesse caso ele deve ser, efetivamente, considerado moralmente rico.

Questões Casuísticas

Até onde deve ir o empenho de seus bens na beneficência? Evidentemente, não até o ponto de, por fim, tornar-se necessitado da beneficência de outros. Qual o valor da beneficência que se demonstra com mão fria (na partida deste mundo, por meio de um testamento)? Pode aquele que, pelas leis de um país, exerce o poder soberano sobre alguém a quem rouba a liberdade de ser feliz segundo sua própria escolha (seu súdito, ligado a uma propriedade sua), pode ele, pergunto, considerar-se como benéfico quando, segundo seu próprio conceito de felicidade, cuida paternalmente deste alguém? Ou a injustiça de roubar a liberdade de alguém não é, antes, algo tão contrário ao dever jurídico em geral que entregar-se à beneficência do poder sob esta condição seria o maior aviltamento da humanidade por parte daquele que com isso concorda deliberadamente, de modo que o maior cuidado que o poder tem por este último de modo algum seria beneficência? Ou pode, por exemplo, o ganho obtido com esta ser tão grande que poderia vir a compensar o direito do homem? Eu não posso ser benéfico com alguém segundo os meus conceitos de felicidade (exceto com crianças menores de idade ou incapazes), apenas posso sê-lo segundo os conceitos daquele a quem penso manifestar beneficência, já que o forço a aceitar um presente.

A capacidade de ser benéfico, que depende de bens de fortuna, é em grande parte resultado de que diversos homens são favorecidos pela injustiça do governo, o que introduz desigualdades de riquezas que tornam necessária a beneficência de outros. Em tais circunstâncias, a ajuda que os ricos prestam aos necessitados – da qual eles com tanto gosto se orgulham, como se fosse mérito – merece de alguma forma o nome de beneficência?

B. Do Dever de Gratidão

A gratidão é a veneração que se concede a uma pessoa pela beneficência que demonstra em relação a nós. O sentimento ligado a esta apreciação é aquele do respeito pelo benéfico (que o obriga); inversamente, o benéfico, em relação ao receptor, é considerado apenas em uma relação de amor. Mesmo uma mera benevolência cordial do outro, sem consequências físicas, merece o nome de dever de virtude; é isso, então, que fundamenta a diferença entre a gratidão ativa e a meramente afetiva.

A gratidão é um dever, isto é, não apenas uma máxima da prudência para, por meio do testemunho de minha obrigação decorrente da beneficência por mim experimentada, mover o outro a mais atos beneficentes (*gratiarum actio est ad plus dandum invitatio*); pois, assim, sirvo-me dela meramente como meio para meus outros propósitos; a gratidão, antes, é necessitação imediata por meio da lei moral, isto é, um dever.

Entretanto, a gratidão tem também ainda de ser vista especialmente como dever sagrado, isto é, como um dever cuja violação pode destruir (como exemplo escandaloso) no próprio princípio o móbil moral para a beneficência. Pois é sagrado aquele objeto moral em relação ao qual a obrigação não pode ser completamente anulada por nenhum ato a ela adequado (em que o obrigado permanece sempre obrigado). Todos os outros são deveres comuns. É impossível, pela retribuição, quitar uma beneficência recebida, pois o receptor não pode nunca tomar ao doador o privilégio de ter sido o primeiro na benevolência. Mas também sem um tal ato (da beneficência) a mera benevolência cordial é já razão da obrigação à gratidão. Uma intenção [*Gesinnung*] grata deste tipo é chamada reconhecimento.

No que se refere à extensão dessa gratidão, ela não se reporta apenas aos contemporâneos, mas também aos antepassados, mesmo aqueles que não podem ser mencionados com certeza. Isto é também a causa de por que se toma por indecoroso não defender na medida do possível os antigos, que podem ser vistos como nossos mestres, de todos ataques, acusações e depreciações; ainda assim, é um tolo devaneio atribuir a estes, devido a sua antiguidade, uma superioridade de talentos e boa vontade em relação aos modernos e menosprezar, na comparação, tudo que é novo, como se o mundo, segundo leis naturais, estivesse em contínuo afastamento de sua perfeição originária.

No que se refere à intensão, isto é, ao grau da obrigação a essa virtude, há que se avaliá-lo segundo a utilidade que o obrigado retira da

beneficência e o desinteresse com que isso lhe é concedido. O grau mínimo consiste em prestar igual serviço ao benfeitor que é capaz de recebê-lo (que ainda esteja vivo) e, se ele não estiver, prestar aos outros: entender uma beneficência recebida não como um fardo de que gostaríamos de nos livrar (porque o assim beneficiado encontra-se num grau inferior que o de seu benfeitor e isso fere o seu orgulho); mas tomar a ocasião para tanto como uma beneficência moral, isto é, como uma oportunidade dada de vincular esta virtude à filantropia – a qual, junto com o íntimo da intenção [*Gesinnung*] benevolente, é ao mesmo tempo ternura da benevolência (atenção ao grau mínimo na representação do dever) – e, assim, cultivá-la.

C. O Sentimento [*Empfindung*] Participante é, em geral, um Dever

§ 34

Tomar parte na alegria e tomar parte no sofrimento (*sympathia moralis*) são, com efeito, sentimentos sensíveis (a serem, por isso, chamados de estéticos) de prazer ou desprazer pelo estado de satisfação ou dor de outros (simpatia, sentimento [*Empfindung*] participante) para os quais já a natureza dispôs nos homens a receptividade. Apesar disso, utilizar tais sentimentos como meio para a promoção da benevolência ativa e racional é ainda um dever especial, mesmo que apenas condicionado, que leva o nome de humanidade [*Menschlichkeit*] (*humanitas*), pois aqui o homem não é considerado meramente como ser racional, mas também como animal dotado de razão. Ora, esta humanidade pode situar-se na faculdade e vontade de comunicar entre si os sentimentos (*humanitas practica*) ou meramente na receptividade para o sentimento comum de satisfação ou dor (*humanitas aesthetica*), que é dado pela própria natureza. O primeiro sentimento é livre e por isso será chamado de participante (*communio sentiendi liberalis*), ele se funda na razão prática; o segundo não é livre (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) e pode ser chamado de propagativo (como o de calor ou doenças contagiosas) ou também de compaixão, porque se espalha de modo natural entre homens que vivem juntos. Só há obrigação ao primeiro.

Foi um sublime modo de representar o sábio, tal como o concebeu o estoico, quando este o fez dizer: “quero um amigo não para me oferecer ajuda na pobreza, na doença ou na prisão, mas para que eu possa ajudá-lo e, assim, salvar um homem”; e, no entanto, quando seu amigo não pode ser salvo, o mesmo sábio diz para si mesmo: “o que me importa?”. Ou seja, ele rejeitava a compaixão.

De fato, quando um outro sofre e eu também me deixo (por meio da imaginação) contagiar por uma dor sua que não posso remediar, são dois os que sofrem; ainda que propriamente (na natureza) o mal só ocorra a um. É impossível que seja um dever aumentar o mal do mundo, portanto, também não o é praticar o bem por compaixão, pois isso seria também uma forma ofensiva de beneficência – na medida em que expressa uma benevolência relativa a alguém indigno, chamada de comiseração – e de modo algum deveria suceder entre homens que não devem vangloriar-se de seu merecimento de serem felizes.

§ 35

Mas, mesmo que tomar parte no sofrimento (e, assim também, tomar parte na alegria) dos outros não seja em si mesmo um dever, a participação ativa no destino deles, e até o fim, é, porém, um dever indireto; portanto, é dever cultivar em nós os sentimentos compassivos naturais (estéticos) e utilizá-los, tantos quanto haja, como meios para a participação que decorre de princípios morais e do sentimento a eles correspondente. Portanto, é dever não evitar, mas buscar os lugares onde se encontram os pobres aos quais falta o mais necessário, não fugir das enfermarias, das prisões para devedores e semelhantes, para esquivar-se dessa dolorosa simpatia, impossível de conter, porque esta simpatia é um dos impulsos que a natureza pôs em nós para fazer aquilo que a representação do dever, por si só, não conseguiria.

Questões Casuísticas

Não seria melhor para o bem-estar do mundo em geral se toda moralidade dos homens fosse circunscrita apenas aos deveres jurídicos, com a maior conscienciosidade moral, e a benevolência fosse contada entre as coisas indiferentes? Não é tão fácil ter em conta quais

consequências isso traria para a felicidade dos homens. Mas, nesse caso, no mínimo faltaria um grande ornamento moral do mundo, a saber, a filantropia, a qual, mesmo sem se ter em conta as suas vantagens (para a felicidade), é exigida para apresentar-se o mundo, em toda sua perfeição, como um belo todo moral.

A gratidão não é propriamente um amor com que o obrigado retribui o benfeitor, mas respeito por ele. Pois a igualdade de deveres pode e tem de ser posta no fundamento do amor universal ao próximo; mas, na gratidão, o obrigado se encontra um grau abaixo em relação a seu benfeitor. Não seria essa a causa de tanta ingratidão, a saber, o orgulho que sucede ao se ver alguém acima de nós, o desgosto de não poder chegar a uma plena igualdade com este alguém (no que diz respeito às relações de dever)?

Dos Vícios de Misanthropia Diretamente Opostos (*Contrarie*) à Filantropia

§ 36

Tais vícios constituem a repugnante família da inveja, da ingratidão e da alegria pelo mal alheio. Entretanto, aqui o ódio não é aberto e violento, mas secreto e velado, o que acrescenta ao esquecimento do dever para com o próximo ainda a abjeção e, assim, ao mesmo tempo, destrói o dever para consigo mesmo.

a) A inveja (*livor*), como propensão para sentir com dor o bem-estar dos outros, mesmo que com isso não ocorra nenhum dano ao seu próprio bem-estar, quando leva a um ato (diminuir aquele bem), chama-se inveja qualificada; do contrário, chama-se apenas invidia (*invidentia*) e é somente uma intenção [*Gesinnung*] indiretamente má, a saber, um desgosto de ver o nosso próprio bem-estar ser eclipsado diante do bem-estar dos outros, pois não sabemos avaliar a medida do nosso bem-estar por seu valor interno nem tornar sensível tal avaliação senão apenas por comparação com o bem-estar de outros. Daí que se fale também da harmonia ou felicidade invejável de um casal, família etc.; como se nesses muitos casos fosse permitido invejar alguém. Portanto, os acessos de inveja residem na natureza do homem e apenas sua irrupção os transforma no horrível vício de uma paixão abominável que atormenta a

si mesma, orientada, ao menos segundo o desejo, para a destruição da felicidade dos outros; assim, esta irrupção opõe-se tanto ao dever do homem para consigo mesmo quanto ao dever para com outros.

b) A ingratidão para com seu benfeitor, que se chama ingratidão qualificada quando chega ao ponto de odiar a este, mas que, do contrário, chama-se meramente desagradecimento, é, mesmo no juízo público, um vício altamente detestável, embora por conta disso o homem seja tão difamado que não se considera improvável que se faça um inimigo precisamente pela beneficência demonstrada. O fundamento da possibilidade de um tal vício reside na compreensão equivocada do dever para consigo mesmo de não carecer nem exigir a beneficência dos outros, porque ela nos impõe uma obrigação, mas, antes, de preferir aceitar as agruras da vida a incomodar os outros com elas e, com isso, ficar em dívida (em obrigação) com estes, porque tememos por isso cair no nível inferior do protegido em relação ao seu protetor; o que se opõe à autêntica autoestima (ter orgulho da dignidade da humanidade em sua própria pessoa). Daí que se demonstre generosa gratidão para com aqueles que inevitavelmente tiveram de se antecipar a nós na beneficência (para com os antepassados, em memória, ou para com os pais), mas para com os contemporâneos se demonstre gratidão apenas parcimoniosamente ou, até mesmo, demonstre-se o contrário dela, de modo a tornar invisível esta relação de desigualdade. Este é, portanto, um vício que indigna a humanidade, não apenas por causa do dano que um tal exemplo tem de trazer para os homens, o de desalentá-los em relação à ulterior beneficência (pois estes, com intenção [*Gesinnung*] genuinamente moral, podem atribuir um valor moral interno tanto maior justamente à recusa de toda recompensa por sua beneficência), mas também porque aqui a filantropia é posta, por assim dizer, de ponta-cabeça e a falta de amor é vilmente convertida em autorização para odiar aquele que ama.

c) A alegria pelo mal alheio, que é precisamente o inverso da simpatia, tampouco é estranha à natureza humana; mesmo quando ela, chegando ao ponto de ajudar a causar o mal ou a maldade, revela, enquanto qualificada alegria pelo mal alheio, misantropia e manifesta-se em seu horror. Reforçar nosso bem-estar e mesmo nosso bom comportamento quando nos servimos da desgraça ou envolvimento de outros em escândalos como material de nosso próprio bem-estar, de modo a realçá-lo, certamente é algo que – segundo as leis da faculdade de imaginação, a saber, as do

contraste – se funda na natureza. Mas alegrar-se imediatamente com a existência de tais monstruosidades, que destroem o melhor do mundo em geral, portanto, desejar também esses acontecimentos, é uma misantropia oculta e o exato oposto do amor ao próximo, que nos obriga enquanto dever. A insolência perante outros devido a um bem-estar ininterrupto e a arrogância por uma boa conduta (ainda que, propriamente, apenas pela sorte de ter sempre escapado à tentação do vício público), ambas tomadas pelo homem egoísta como mérito seu, produzem esta alegria hostil que se opõe diretamente ao dever segundo o princípio da simpatia (do honrado Cremes em Terêncio): “Sou um homem, tudo o que sucede ao homem diz respeito também a mim”.

A mais doce das alegrias produzidas pelo mal alheio, com a aparência, além disso, de sumo direito e até mesmo de obrigação (enquanto desejo de justiça [*Rechtsbegierde*]), é o desejo de vingança [*Rachbegierde*], isto é, propor-se como fim prejudicar os outros, mesmo sem proveito próprio.

Toda ação que fere o direito de um homem merece uma punição, por meio do qual o delito é vingado no seu autor (e não apenas reparado o dano ocasionado). Ora, o castigo não é um ato da autoridade privada do ofendido, mas de um tribunal dele distinto que confere eficácia às leis de um superior a quem todos estão submetidos, e se consideramos os homens (tal como é necessário na ética) em um estado jurídico, embora meramente segundo leis da razão (não segundo leis civis), então ninguém senão aquele que é também o supremo legislador moral tem autorização para impor castigos e vingar ao homem a ofensa sofrida, e apenas ele (a saber, Deus) pode dizer: “A vingança é minha; eu farei pagar”. Portanto, é um dever de virtude não apenas não revidar a inimizade de outrem com ódio, por mera vingança, como também jamais clamar por vingança ao juiz do mundo; por um lado, porque o homem fez cair sobre si suficiente culpa para que ele mesmo necessite muito de perdão e, por outro lado e acima de tudo, porque nenhum castigo, seja ele qual for, pode ser imposto por ódio. Por isso, a clemência (*placabilitas*) é um dever do homem; com o que não se deve confundir a afável tolerância com as ofensas (*mitis iniuriarum patientia*), enquanto renúncia aos meios severos (rigorosa) para evitar a contínua ofensa aos outros; pois isso seria atirar seus direitos aos pés dos outros e violar o dever do homem para consigo mesmo.

Todos os vícios que fariam a natureza humana digna de ódio, se os tomarmos (como qualificados) no sentido de princípios, são inumanos, considerados objetivamente, mas são humanos, se tomados subjetivamente, isto é, tal como a experiência nos dá a conhecer nossa espécie. De fato, pela violência da repulsa que causam, gostaríamos de chamar de diabólicos alguns destes vícios, assim como poderíamos chamar de angelicais aos seus contrários. Com efeito, ambos conceitos são apenas ideias de um máximo, concebidos para fins de comparação do grau de moralidade, na medida em que indicam ao homem seu lugar no céu ou no inferno, sem fazer dele um ser intermediário que não ocupa nem um nem outro desses lugares. Deixa-se aqui em aberto se seria mais pertinente a formulação de *Haller*: “ambígua coisa intermediária entre o anjo e a besta”. Mas a clivagem em um conjunto de coisas heterogêneas não leva a nenhum conceito determinado, e nada na ordem dos seres, segundo suas diferenças de classe por nós desconhecidas, pode a isso conduzir-nos. A primeira contraposição (entre virtude angelical e vício demoníaco) é um exagero. A segunda, ainda que os homens (infelizmente!) caíam também em vícios bestiais, não se autoriza que se lhes atribua uma disposição para tais vícios que seja pertencente à espécie, assim como tampouco a atrofia de algumas árvores de uma floresta é razão para transformá-las em um tipo especial de plantas.

**Segunda Seção: Dos Deveres de Virtude para com Outros Homens
que Decorrem do Respeito que lhes é Devido**

§ 37

Chama-se modéstia à moderação nas pretensões em geral, isto é, a limitação voluntária do amor de si mesmo de um homem em vista do amor por si mesmo de um outro; a falta desta moderação (imodéstia) em relação ao merecimento de ser amado por outros chama-se amor-próprio (*philautia*). A imodéstia da exigência de ser respeitado por outros é arrogância (*arrogantia*). Portanto, o respeito que tenho pelos outros, ou que um outro pode exigir de mim (*observantia aliis praestanda*), é também o reconhecimento de uma dignidade (*dignitas*) em outros

homens, isto é, de um valor que não tem preço, que não tem equivalente pelo qual o objeto da estima (*aestimii*) pudesse ser trocado. A avaliação de uma coisa como algo que não tem valor é o desprezo.

§ 38

Todo homem tem uma legítima pretensão ao respeito de seus semelhantes e, reciprocamente, ele também está obrigado a este respeito em relação a todos os outros.

A humanidade é ela própria uma dignidade, pois o homem não pode ser usado por nenhum homem (nem pelos outros nem sequer por si mesmo) apenas como meio, mas tem sempre de ser ao mesmo tempo usado como fim, e nisto (a personalidade) consiste propriamente sua dignidade, por meio da qual ele se eleva sobre todos os outros seres do mundo que não são homens e que podem certamente ser usados; e eleva-se, portanto, sobre todas as coisas. Logo, assim como ele não pode alienar-se a si próprio por preço algum (o que seria contrário ao dever de autoestima), do mesmo modo ele não pode agir contra a autoestima igualmente necessária dos outros enquanto homens, isto é, o homem é obrigado a reconhecer praticamente a dignidade da humanidade em todos os outros homens, portanto, radica nele um dever que se refere ao respeito que se tem necessariamente de mostrar por todo outro homem.

§ 39

Desprezar (*contemnere*) os outros, isto é, recusar-lhes o respeito que se deve ao homem em geral, é em todos os casos contrário ao dever, pois eles são homens. Menosprezá-los (*despicatui habere*) interiormente por comparação com outros é, de fato, inevitável, mas a manifestação exterior do menosprezo é uma ofensa. Aquilo que é perigoso não é objeto de desprezo e, portanto, tampouco o homem vicioso o é; e, se minha superioridade sobre os seus ataques me autoriza dizer que eu o desprezo, isso significa apenas que, mesmo não preparando nenhuma defesa contra ele, não há aí nenhuma ameaça, pois ele se mostra em sua vileza. Muito menos posso negar ao vicioso, enquanto homem, o respeito que dele, pelo menos na qualidade de homem, não pode ser retirado; mesmo que ele, de fato, faça-se indigno de tal respeito por meio de seu ato. Portanto, pode

haver castigos ignominiosos que desonram a própria humanidade (tais como esquarterar, fazer com que cães despedacem o castigado, cortar seu nariz e orelhas) e que, para quem tem amor à honra (para quem tem pretensão ao respeito dos outros, algo que todos deveriam ter), não apenas são mais dolorosos do que a perda de bens ou da vida como também fazem o espectador corar de vergonha por pertencer a uma espécie com a qual se permite proceder de tal modo.

Observação

Sobre isso funda-se um dever de respeito ao próprio homem no uso lógico de sua razão: não repreender os seus passos em falso, rotulando-os como despropósito, como juízo absurdo, mas, antes, pressupor que tem de haver algo de verdade em tal juízo e extrair esse algo; com isso, porém, descortinar, ao mesmo tempo, a aparência enganosa (o elemento subjetivo do fundamento de determinação do juízo que, por um erro, foi tomado como objetivo) e, assim, na medida em que a possibilidade de errar é esclarecida, manter o respeito pelo entendimento deste homem. Com efeito, se com aquelas expressões se nega ao opositor todo e qualquer entendimento em um certo juízo, como se pode então querer fazê-lo entender que errou? O mesmo se passa com a reprovação do vício, que nunca pode chegar ao completo desprezo e negação de todo valor moral do vicioso, porque este, segundo essa hipótese, também nunca poderia melhorar; o que é incompatível com a ideia de um homem que, enquanto tal (enquanto ser moral), jamais pode perder toda disposição para o bem.

§ 40

O respeito pela lei, que é designado subjetivamente como sentimento moral, é idêntico à consciência de seu dever. Precisamente por isso também a manifestação de respeito pelo homem enquanto ser moral (que estima seu dever acima de qualquer coisa) é, ela mesma, um dever que os outros têm perante ele e um direito a cuja pretensão ele não pode renunciar. Esta pretensão é chamada de amor à honra, e seu fenômeno na conduta exterior, honorabilidade (*honestas externa*), em contrapartida, sua violação [*Verstoss*] chama-se escândalo: um exemplo de desrespeito desta pretensão poderia suscitar alguém a segui-lo, de modo que oferecer

tal exemplo é, de fato, de todo contrário ao dever; entretanto, escandalizar-se com um mero contrassenso (*paradoxon*), que em si mesmo é bom, é um engano (já que o não usual é tomado por não permitido), uma falta perigosa e nociva para a virtude. Com efeito, o respeito devido a homens exemplares não pode degenerar em cega imitação (já que o uso, mos, é elevado à dignidade de uma lei); esta tirania do costume popular seria contrária ao dever do homem para consigo mesmo.

§ 41

A omissão dos meros deveres de amor é ausência de virtude (*peccatum*). Mas a omissão do dever que decorre do respeito devido a todo homem em geral é vício (*vitium*). Com efeito, ninguém é ofendido com o esquecimento dos primeiros, ao passo que, com omissão do segundo, ocorre dano ao homem em vista de sua pretensão legítima. A primeira transgressão é contrária ao dever, como seu oposto (*contrariae oppositum virtutis*). Mas aquilo que não apenas não é um acréscimo moral, como também suprime o valor daquilo que de outro modo seria um bem para o sujeito é vício.

Justamente por isso também os deveres para com os próximos, que decorrem do respeito que lhes é devido, são expressos apenas negativamente, isto é, este dever de virtude só poderá ser expresso indiretamente (por meio da proibição de seu oposto).

Dos Vícios que Violam o Dever de Respeito por Outros Homens

Esses vícios são: A) a soberba, B) a maledicência e C) o escárnio

A. A Soberba

§ 42

A soberba (*superbia* e, como a palavra expressa, a inclinação para elevar sempre mais alto) é um tipo de ambição (*ambitio*) segundo a qual

exigimos dos demais homens que se menosprezem em comparação conosco e, portanto, é um vício que se opõe ao respeito ao qual todo homem pode pretender legitimamente.

Ela difere do orgulho (*animus elatus*), entendido como amor à honra, isto é, a preocupação em não ceder nada de sua dignidade humana em comparação com outros (que, por isso, costuma ser acompanhado com o adjetivo nobre); pois a soberba exige dos outros um respeito que ela, entretanto, lhes nega. Mas este mesmo orgulho torna-se falta e ofensa quando é apenas uma exigência de que o outro se ocupe de sua importância.

Que a soberba, que é, por assim dizer, um empenho do ambicioso em ter subalternos que ele pensa estar autorizado a tratar com desprezo, seja injusta e contrária ao respeito devido aos homens em geral; que ela seja estupidez, isto é, vaidade no uso de meios para algo que, em uma certa relação, de maneira alguma tem valor de ser um fim; que ela seja até mesmo loucura, isto é, uma insensatez ainda mais ofensiva de utilizar-se daqueles meios que têm de produzir no outro precisamente o oposto de seu fim (pois quanto mais esforçadamente o soberbo mostra que pretende respeito, tanto mais este lhe será negado – tudo isso é claro por si mesmo. Foi certamente menos observado que o soberbo é sempre abjeto, no fundo de sua alma. Pois ele não exigiria do outro que se menosprezasse em comparação com ele se, em seu íntimo, não achasse que, se sua sorte mudar, não lhe custará muito para, por sua vez, também rastejar e renunciar a todo respeito dos outros.

B. A Maledicência

§ 43

A má língua (*obtrectatio*) ou maledicência – pela qual entendo não a calúnia (*contumelia*), uma falsa difamação que se pode levar aos tribunais, mas apenas a inclinação imediata, não dirigida a nenhum propósito particular, para levantar boatos prejudiciais ao respeito dos outros – é contrária ao devido respeito à humanidade em geral, pois cada escândalo dado enfraquece esse respeito sobre o qual assenta o impulso ao

moralmente bom, suscitando tanta incredulidade quanto possível com relação a ele.

A premeditada propagação (*propalatio*) daquilo que diminui a honra de outrem, coisa que também não pertence à jurisdição pública, ainda que possa ser algo verdadeiro, é uma diminuição do respeito pela humanidade em geral, com o intuito de lançar, afinal, nossa própria espécie na sombra da indignidade e converter a misantropia (a aversão aos homens) ou o desprezo no modo de pensar dominante, ou com o intuito de embotar seu sentimento moral por meio do espetáculo frequente da indignidade e de habituar-se a ela. Portanto, ao invés de obter um prazer malicioso com a exposição das faltas alheias – que visa, com isso, garantir a reputação de que se é bom, ou ao menos não pior do que todos os outros homens –, é dever de virtude lançar o véu da filantropia sobre tais faltas, não apenas pela mitigação de nossos juízos como também silenciando-os, pois os exemplos de respeito que os outros nos dão podem também avivar o esforço de nos fazermos igualmente merecedores desse respeito. Por isso, a mania de espiar os costumes dos outros (*allotrio-episcopia*) é também por si mesma uma indiscrição ofensiva para a humanidade [*Menschenkunde*] e a ela, enquanto violação do respeito que lhes é devido, todos por direito podem se opor.

C. O Escárnio

§ 44

A frívola mania de vituperar e a propensão a expor os outros ao ridículo, a mania de escarnecer, que consiste em fazer das faltas alheias o objeto imediato do próprio divertimento, é maldade e difere completamente da pilhéria, da familiaridade entre amigos que permite rir de coisas que aparentam ser faltas, mas, de fato, são apenas traços de índole às vezes também fora da regra da moda (o que não é então riso malicioso). Mas expor ao riso faltas reais, ou tachá-las tal como se fossem mesmo reais, com o fim de privar a pessoa do respeito que merece, e a propensão para isso – a cáustica mania de escarnecer (*spiritus causticus*) – têm em si algo de alegria diabólica e, por isso, são propriamente violações tanto mais graves do dever de respeito para com outros homens.

Difere disto, porém, a desrespeitosa rejeição jocosa, ainda que escarnecedora, dos ataques ofensivos de um adversário (*retorsio iocosa*), por meio da qual se escarnece igualmente do escarnecedor (ou, em geral, de um adversário malicioso, mas frágil) e defende-se legitimamente o respeito que dele se pode exigir. Mas se o objeto de maneira alguma é apropriado ao chiste, sendo antes um objeto tal que a razão por ele necessariamente toma interesse, então, por mais escárnios que o adversário tenha proferido, oferecendo com isso, ao mesmo tempo, tanto mais ocasiões para o riso, é mais adequado à dignidade do objeto e ao respeito pela humanidade não se defender dos ataques ou defender-se com dignidade e seriedade.

Observação

Percebe-se que sob a rubrica anterior não elogiamos tanto as virtudes quanto censuramos os vícios que lhe são opostos; mas isso reside já no conceito de respeito – tal como estamos obrigados a demonstrar por outros homens –, que é apenas um dever negativo. Não sou obrigado a honrar os outros (considerados meramente como homens), isto é, a demonstrar-lhes elevada estima positiva. Todo respeito a que estou obrigado por natureza //468 é aquele perante a lei em geral (*reverere elegendem*) e isto – mas não honrar os outros homens em geral (*reverentia adversus hominem*) ou fazer-lhes algo nesse sentido – é um dever humano, universal e incondicionado para com os outros, que, enquanto dever obrigatório originário (*observantia debita*), pode ser exigido de todos.

Os diversos respeitos que se deve demonstrar pelos outros segundo a diversidade de condições entre os homens ou segundo as suas relações contingentes, a saber, as de idade, de gênero, de linhagem, de força ou debilidade, ou mesmo as de posição e dignidade, que, em parte, assentam em disposições arbitrárias, não têm de ser expostos e classificados pormenorizadamente nos princípios metafísicos da doutrina da virtude, pois aqui se trata apenas dos princípios racionais da mesma.

2. Dos Deveres Éticos dos Homens entre Si, Relativos a seu Estado

Estes (deveres de virtude) não podem, de fato, dar lugar a um capítulo especial no sistema da ética pura, pois não contêm princípios de obrigação dos homens, enquanto tais, entre si e não podem, portanto, constituir efetivamente uma parte dos princípios metafísicos da doutrina da virtude, mas são apenas regras modificadas, segundo a variedade dos sujeitos, da aplicação dos princípios da virtude (segundo o elemento formal) aos casos apresentados na experiência (o elemento material), razão pela qual eles, como todas divisões empíricas, não permitem nenhuma divisão completa e segura. No entanto, assim como se exige uma passagem da metafísica da natureza para a física, passagem que tem suas regras próprias, com todo direito reclama-se algo semelhante da metafísica dos costumes: por meio da aplicação dos princípios puros do dever a casos da experiência, por assim dizer, esquematizá-los e apresentá-los como prontos para o uso prático-moral. Portanto, qual comportamento convém aos homens, por exemplo, na pureza moral de seu estado ou na corrupção do mesmo, no estado cultivado ou rude; qual convém ao erudito ou ao não erudito, e qual convém àquele enquanto alguém sociável no uso de sua ciência (polido) ou enquanto alguém insociável (pedante) em sua profissão, enquanto alguém pragmático ou mais dado ao espírito e ao gosto; qual comportamento adotar segundo a variedade de estamentos, de idade, de gênero, de condição de saúde, de riqueza ou pobreza e assim por diante: isso tudo não fornece outras tantas espécies de obrigação ética (pois há só uma, a saber, a virtude em geral), mas apenas tipos de aplicação (porismas), que, portanto, não podem ser apresentados como seções da ética e membros da divisão de um sistema (que se tem de depreender *a priori* a partir de um conceito da razão), mas apenas podem ser anexados a este último. Entretanto, esta aplicação pertence, ela mesma, à completude da exposição de tal sistema.

Conclusão da Doutrina Elementar

Da Mais Íntima União do Amor e do Respeito na Amizade

§ 46

A amizade (considerada em sua perfeição) é a união de duas pessoas por amor e respeito igualmente recíprocos. É fácil ver que a ela é um ideal de comunicação e participação no bem de cada um deles, unidos por uma vontade moralmente boa, e que, mesmo se não produz toda a felicidade da vida, sua adoção na intenção [*Gesinnung*] de ambas as partes traz consigo a dignidade de ser feliz; portanto, a amizade entre os homens é para os mesmos um dever. Entretanto, é fácil concluir que a amizade é uma mera ideia (mesmo que praticamente necessária), efetivamente inalcançável em sua execução, e que, ainda assim, persegui-la é um dever posto pela razão (como um máximo da boa intenção [*Gesinnung*] recíproca), decerto não um dever comum, mas digno de honra. Pois, como seria possível ao homem, em relação com seu próximo, descobrir na intenção [*Gesinnung*] de um e de outro a igualdade de um dos elementos necessários desse mesmo dever (por exemplo, da benevolência recíproca)? E, mais ainda, como seria possível descobrir qual relação terá, na mesma pessoa, o sentimento que surge de um dever com o que surge de outro (por exemplo, o que surge da benevolência com o que surge do respeito) ou descobrir se, quando uma pessoa é mais ardente no amor, não perderá ela por isso mesmo algo no respeito do outro, de modo que o amor e o apreço recíprocos, numa perspectiva subjetiva, dificilmente alcançariam a proporção de equilíbrio que, todavia, é requerida para a amizade? Pois pode-se considerar o amor como atração e o respeito como repulsa, e se o princípio do primeiro ordena aproximação, o do segundo exige que mantenha-se uma distância adequada um do outro; tal limitação da confiança, expressa pela regra de que mesmo os melhores amigos devem guardar certa reserva um do outro, contém uma máxima que vale não meramente para o superior diante do inferior, mas também inversamente. Pois o superior, ao subitamente sentir seu orgulho ferido, quer talvez suspender por um instante seu respeito pelo inferior, mas não

suprimi-lo, entretanto, esse respeito, uma vez atacado, está no íntimo irrecuperavelmente perdido; mesmo que sua manifestação exterior (o cerimonial) retome o curso anterior.

A amizade, pensada como alcançável em sua pureza ou perfeição (entre Orestes e Pílates, Teseu e Pirítoo), é o tema preferido dos romancistas; contra o que Aristóteles diz “meus caros amigos, não existe nenhum amigo!” As seguintes observações podem chamar a atenção para as dificuldades da amizade.

Considerando moralmente, por certo é um dever que um amigo aponte ao outro suas faltas, pois isso ocorre para o seu bem e é, portanto, um dever de amor. Mas o outro vê aqui uma falta de respeito que já esperava do primeiro, de modo que se corre o constante perigo da perda de seu respeito, por ele ou já ter incorrido nisto ou por ser observado ou secretamente criticado pelo outro; como se o próprio fato de ser observado e tutelado é tomado pelo primeiro como por si mesmo ofensivo.

Como não desejar um amigo quando se está em necessidade (bem entendido, desde que se trate de um amigo diligente, capaz de ajudar com seu próprio esforço)? No entanto, é um grande fardo sentir-se atado ao destino do outro e sobrecarregado com as necessidades alheias. Portanto, amizade não pode ser uma união que visa vantagens recíprocas, ela tem de ser, antes, uma união puramente moral; e o auxílio que cada um dos dois pode esperar do outro em caso de necessidade não tem de ser entendido como fim e fundamento de determinação da amizade – com o que se perderia o respeito da outra parte –, mas apenas como manifestação exterior de uma benevolência interior genuína, sem que se precise pô-la à prova, o que é sempre perigoso, na medida em que cada um tem o cuidado de magnanimamente livrar o outro deste fardo, carregá-lo sozinho e mesmo ocultá-lo totalmente do outro; mas pode sempre lisonjear-se de que, em caso de necessidade, poderia contar com o auxílio do outro. Entretanto, se um aceita a beneficência do outro, ele pode então talvez contar com igualdade no amor, mas não no respeito, pois se vê claramente num degrau inferior, isto é, vê-se obrigado, mas não, inversamente, podendo obrigar. A amizade, pela doçura do sentimento de uma posse recíproca que se aproxima da fusão em uma só pessoa, é ao mesmo tempo algo tão delicado (*teneritas amictiae*) que, se a deixamos

basear-se em sentimentos, sem apoiar tal participação e entrega recíprocas em princípios ou regras que previnam a vulgaridade e limitem o amor recíproco por meio de exigências de respeito, em nenhum momento está assegurada contra rupturas; estas são habituais entre pessoas não cultivadas, mesmo que isso nem sempre cause separação (pois a plebe se agride, a plebe se acerta); elas não podem deixar umas as outras, mas tampouco podem entrar em acordo, pois a própria briga é para elas uma necessidade, permitindo-lhes saborear a doçura da harmonia na reconciliação. Em todo caso, porém, o amor na amizade não pode ser um afeto, pois este é cego na escolha e dissipa-se na sequência.

§ 47

A amizade moral (à diferença da estética) é a confiança total de duas pessoas em revelar reciprocamente seus juízos e sentimentos ocultos até onde tais revelações possam estar de acordo com seu respeito mútuo.

O homem é um ser destinado à sociedade (ainda que insociável) e, pelo cultivo de sua condição social, sente poderosamente a necessidade de se abrir com outros (mesmo sem intentar algo com isso); mas, por outro lado, coibido e advertido também pelo medo do abuso que outros poderiam fazer desta exposição de seus pensamentos, vê-se ele obrigado a guardar para si uma boa parte de seus juízos (sobretudo aqueles sobre outros homens). Ele gostaria de conversar com alguém a respeito do que pensa sobre os homens com quem convive, sobre o governo, sobre religião etc.; mas ele não deve se arriscar a tanto: em parte, porque o outro, que cuidadosamente guarda para si seu juízo, disso pode fazer uso em seu prejuízo, em parte, no que se refere à revelação de suas próprias faltas, porque o outro ocultaria as suas e ele perderia o respeito se se apresentasse perante o outro de coração aberto.

Portanto, se ele encontra alguém com entendimento, de quem não deve recear aquele perigo, mas com quem ele pode abrir-se com total confiança e que, além disso, tem um modo de ajuizar as coisas que coincide com o seu, aí então ele pode deixar seus pensamentos virem à tona; ele não está completamente sozinho com seus pensamentos, como numa prisão, e goza de uma liberdade de que está privado em meio à grande multidão, na qual ele tem de se fechar em si mesmo. Todo homem tem segredos e não deve confiá-los cegamente aos outros; em parte, pelo vil modo de pensar da

maioria, que deles faria um uso que lhe seria prejudicial, em parte pela falta de entendimento de muitos no ajuizamento e discernimento daquilo sobre o que se pode ou não falar (a indiscrição), qualidades que raramente se encontram juntas em um sujeito (*rara avis in terris et nigro simílima cygno*); sobretudo, posto que a mais estreita amizade exige que este amigo sensato e fidedigno esteja, ao mesmo tempo, obrigado a não partilhar a um outro, tido por igualmente confiável, o segredo que lhe foi confiado, sem a autorização expressa do primeiro.

Esta amizade (meramente moral) não é um ideal, antes existe às vezes efetivamente em sua perfeição (o cisne negro); no entanto, aquela amizade (pragmática) que se encarrega dos fins de outros homens, ainda que por amor, não pode ter nem a pureza nem a perfeição requerida que se exige para uma máxima exatamente determinante e é um ideal do desejo que não conhece limites no conceito da razão, mas que, não obstante, tem de estar sempre muito bem limitada na experiência.

Mas, um amigo dos homens em geral (isto é, da espécie inteira) é aquele que participa esteticamente do bem-estar de todos os homens (aquele que partilha da sua alegria) e que nunca perturbará esse bem sem um pesar interior. Entretanto, a expressão “um amigo dos homens” tem ainda um outro significado algo mais estrito do que aquela de mero “amante dos homens” (filantropo). Pois naquela está também contida a representação e assunção da igualdade entre os homens, portanto, a ideia de que se está obrigado na medida em que se obriga os outros por meio da beneficência; por assim dizer, como irmãos sob um pai universal que quer a felicidade de todos. Pois a relação do protetor, enquanto beneficente, com o protegido, enquanto obrigado à gratidão, é certamente uma relação de amor recíproco, mas não de amizade: o respeito devido de um perante o outro não é igual. O dever de querer bem ao homem enquanto amigo (uma condescendência necessária) e a assunção deste dever servem para precaver do orgulho que acomete os afortunados que possuem os recursos para fazer o bem.

Complemento: Das Virtudes da Convivência

É um dever, tanto para consigo mesmo quanto para com os outros, ensinar o intercuro dos homens entre si com as suas perfeições morais (*officium commercii, sociabilitas*), não isolar-se (*separatistam agere*); com efeito, fazer de seus princípios um centro fixo, mas considerar este círculo traçado à sua volta como um círculo tal que faz parte de um outro que, abrangendo tudo, constitui a intenção [*Gesinnung*] cosmopolita; não para promover como fim o melhor do mundo, mas apenas para cultivar o encontro recíproco, que a isso conduz indiretamente, a amenidade na mesma, a concórdia, o amor e respeito recíprocos (a afabilidade e o decoro, *humanitas aesthetica et decorum*), associando, assim, a gentileza à virtude; o que é mesmo um dever de virtude.

Trata-se, com efeito, apenas de produtos exteriores ou ornamentos (*parerga*), que proporcionam uma bela aparência virtuosa, aparência esta que não engana, porque cada um sabe para que tem de assumi-la. Por certo, são ninharias, mas promovem, no entanto, o próprio sentimento de virtude, por meio do esforço de trazer esta aparência tão próxima da verdade quanto possível, na acessibilidade, na expansividade, na cordialidade, na hospitalidade, no comedimento (no contradizer sem brigar), enquanto, em seu conjunto, meras maneiras de intercâmbio com obrigações exteriorizadas, por meio das quais se obrigam também os outros e que, portanto, operam em favor da intenção virtuosa [*Tugendgesinnung*], uma vez que ao menos tornam a virtude amável.

Mas, sobre isso se pergunta: devemos também ter convívio com os viciosos? Não podemos evitar o encontro com eles, pois para isso teríamos de sair do mundo; e mesmo nosso juízo sobre eles não é competente. Mas, quando o vício é um escândalo, isto é, um exemplo público de desprezo pelas leis estritas do dever, portanto, quando traz consigo a desonra, então, ainda que as leis do país não o condenem, tem-se de interromper, ou evitar na medida do possível, o convívio que até então teve lugar, porque a sua posterior continuação priva a virtude de toda honra e põe-na à venda para qualquer um que seja rico o suficiente para subornar o parasita com os prazeres da opulência.

PARTE II

DOUTRINA DO MÉTODO ÉTICA

Primeira Seção: A Didática Ética

§ 49

Que a virtude tenha de ser adquirida (que não seja inata) é algo dado já em seu próprio conceito, sem que seja necessário referir-se a conhecimentos antropológicos provenientes da experiência. Pois a faculdade moral do homem não seria virtude se não fosse produzida por meio da firmeza de propósito na luta contra tão poderosas inclinações conflituosas. A virtude é o produto da razão prática pura, na medida em que esta, na consciência de sua superioridade (pela liberdade), adquire supremacia sobre aquelas.

Que a virtude possa e tenha de ser ensinada decorre de ela não ser inata, assim, a doutrina da virtude [*Tugendlehre*] é objeto de ensinamento [*Doctrin*]. Entretanto, como a força para praticar as regras não é adquirida por meio do mero ensino sobre como devemos nos comportar para nos adequarmos ao conceito da virtude, os estoicos pensavam que a virtude não pode ser ensinada por meio de meras representações do dever, por meio de exortações (pareneticamente), mas tem de ser cultivada por meio da tentativa de combater o inimigo interior do homem (asceticamente), tem de ser exercitada; porque não se pode de imediato tudo o que se quer se antes não se tiver exercitado e praticado as próprias forças, mas para isso, certamente, tem-se de tomar a decisão completamente e de uma vez por todas, pois, do contrário, a intenção [*Gesinnung*] (*animus*), com uma capitulação com o vício para dele se afastar gradualmente, seria em si impura e mesmo viciosa, portanto, tampouco produziria virtude alguma (enquanto aquela que assenta em um princípio único).

§ 50

Ora, no que diz respeito ao método doutrinal (pois toda doutrina científica tem de ser metódica; do contrário a exposição seria tumultuada), se a doutrina da virtude quer apresentar uma ciência, também ele não pode ser fragmentário, mas tem de ser sistemático. Mas a exposição pode ser acromática, quando todos os outros a que ela se dirige

são meros ouvintes, ou erotemática, quando o professor interroga seu discípulo sobre aquilo que quer ensinar; e este método erotemático é, por sua vez, ou aquele em que o professor interroga a razão do discípulo, o modo de ensino dialógico, ou meramente a sua memória, o modo de ensino catequético. Pois, se se quer interrogar a razão de alguém, isso não pode se dar senão dialogicamente, ou seja, de tal modo que professor e aluno perguntam e respondem um ao outro reciprocamente. Por meio de perguntas, através de casos apresentados, o professor conduz o curso do pensamento de seu discípulo de modo a meramente desenvolver no mesmo a disposição para certos conceitos (o professor é a parteira dos pensamentos do aluno); o aprendiz, que com isso torna-se consciente de que é capaz de pensar, oferece, por meio de suas réplicas (relativas a alguma obscuridade ou a dúvida que se opõe às proposições asseridas), ocasião para que o professor, segundo o *docendo discimus*, aprenda ele mesmo como perguntar bem. (Pois esta é uma exigência que se dirige à lógica e que não foi ainda suficientemente considerada: que ela deve também oferecer regras sobre como devemos investigar de maneira adequada, isto é, oferecer não sempre apenas regras para juízos determinantes, mas também para juízos provisórios (*iudicia praevia*), por meio dos quais somos levados a pensamentos; uma doutrina que mesmo para o matemático pode ser uma indicação para descobertas e é frequentemente aplicada por ele.)

§ 51

O catecismo moral é para o aprendiz ainda inculto o primeiro e mais necessário instrumento doutrinal da doutrina da virtude. Tal catecismo tem de preceder o catecismo religioso e não pode meramente entretecer-se, enquanto interpolação, com a doutrina religiosa, mas, antes, ele tem de ser exposto separadamente, como um todo autossubsistente, pois a passagem da doutrina da virtude para a religião só pode ser realizada por meio de princípios morais puros, uma vez que do contrário as profissões de fé da religião seriam impuras. Por isso até mesmo os maiores e mais dignos teólogos tiveram hesitações em redigir um catecismo para a doutrina religiosa estatutária (e ao mesmo tempo responder por ele); quando, na verdade, dever-se-ia crer que isso seria o mínimo que se poderia legitimamente esperar do grande tesouro de sua erudição.

Inversamente, um catecismo moral, enquanto doutrina fundamental dos deveres de virtude, não traz tal reserva ou dificuldade, pois ele pode ser desenvolvido (segundo seu conteúdo) a partir da razão humana comum e precisa apenas adequar-se (segundo a forma) às regras didáticas da primeira instrução. Mas, para esse fim, o princípio formal de uma tal lição não permite o modo de ensino socrático-dialógico, pois o aluno jamais sabe como deve perguntar; portanto, apenas o professor é o interrogador. Mas a resposta, que o professor libera metodicamente da razão do aprendiz, tem de ser redigida e preservada em determinadas expressões que não sejam facilmente modificáveis, para que possa ser confiada à memória deste último: nisso o modo de ensino catequético distingue-se tanto do dogmático (no qual apenas o professor fala) quanto do dialógico (no qual ambas as partes perguntam e respondem uma à outra).

§ 52

O meio experimental (técnico) da educação para a virtude é o bom exemplo no próprio professor (ser de uma conduta exemplar) e o exemplo admoestador nos outros; pois a imitação é para o homem ainda inculto a primeira determinação da vontade para a aceitação de máximas que ele, em seguida, torna suas. Habituar-se ou desabituar-se é estabelecer uma inclinação persistente, sem qualquer máxima, por meio de sua satisfação reiterada; e isso é um mecanismo do modo de sentir e não um princípio do modo de pensar (com o que o desaprender torna-se, em seguida, mais difícil que o aprender). Mas, no que se refere à força do exemplo [Exempel]¹³ (seja para o bem ou para o mal) que se oferece à propensão à imitação ou à admoestação, aquilo que os outros nos dão não pode fundar nenhuma máxima de virtude. Pois esta consiste precisamente na autonomia subjetiva da razão prática de cada homem, portanto, consiste em que não é o comportamento de outros homens, mas sim a lei, que tem de servir como móbil. Por isso, o educador não dirá ao seu aprendiz travesso “siga o exemplo daquele bom rapaz (ordenado e aplicado)!”; pois isto servirá apenas de causa para que o aprendiz odeie este último, já que assim ele é colocado sob uma luz desfavorável. O bom exemplo (a conduta exemplar) não deve servir de modelo, mas apenas servir de prova de que aquilo que o dever prescreve é exequível. Portanto, o que tem de se

oferecer ao professor como o padrão de medida infalível de sua educação não é a comparação com qualquer outro homem (tal como ele é), mas com a ideia (de humanidade) de como ele deve ser, portanto com a lei.

Observação: Fragmento de um Catecismo Moral

O professor (= P.) pergunta à razão de seu aluno (= A.) aquilo que quer ensinar e, se este não souber responder à pergunta (= 0), põe a resposta na sua boca (guiando sua razão).

1. P.: Qual o seu maior, decerto, seu mais completo anseio na vida?

A.: 0.

P.: Que tudo sempre corra segundo seu desejo e vontade.

2. P.: Como se chama um tal estado?

A.: 0.

P.: Chama-se felicidade (a prosperidade permanente, vida satisfeita, plena satisfação com seu estado).

3. P.: Se você tivesse toda felicidade (possível no mundo) em suas mãos, você a manteria toda consigo ou a partilharia com seus semelhantes?

A.: Eu a partilharia, faria outros também felizes e satisfeitos.

4. P.: Isto prova que você tem um coração bastante bom, mas vejamos se mostra nisto também um bom entendimento. Você providenciaria almofadas macias ao folgado para que ele passe sua vida em uma doce ociosidade? Não deixaria faltar ao bêbado vinho ou aquilo mais de que se precisa para embebedar-se? Você daria ao mentiroso uma figura e maneiras cativantes para ludibriar os outros, ou ao violento audácia e um punho forte para poder dominar os demais? Estes são outros tantos meios que cada um deseja para si para ser feliz ao seu modo.

A.: Não, isso não.

5. P.: Você vê, então, que se tivesse em suas mãos toda a felicidade e a melhor das vontades a esse respeito, não a entregaria sem reservas a qualquer um que quer aproveitar a oportunidade, mas que primeiro investigaria em que medida cada um é digno de felicidade. E, no que diz respeito a você, teria alguma reserva em garantir primeiro para você mesmo tudo aquilo que conta para sua felicidade?

A.: Não.

P.: Mas não lhe vem à mente também perguntar se você mesmo seria também digno da felicidade?

A.: Sem dúvida.

P.: Aquilo que em você aspira apenas à felicidade é a inclinação, mas aquilo que limita sua inclinação à condição de primeiramente ser digno desta felicidade é sua razão; e a liberdade de sua vontade é aquilo que, por meio da sua razão, limita e domina sua inclinação.

6. P.: Ora, a regra e instrução para saber o que fazer para viver a felicidade e, entretanto, não se tornar indigno reside apenas em sua razão; isto quer dizer apenas que você não tem necessidade de aprender a partir da experiência essa regra de sua conduta; sua própria razão ensina e ordena exatamente aquilo que você tem de fazer. Por exemplo, quando se dá o caso de você, por meio de uma mentira sutilmente imaginada, poder proporcionar uma grande vantagem para você ou seus amigos, e mesmo sem lesar a ninguém, o que diz sua razão?

A.: Não devo mentir, por maior que seja a vantagem para mim e meus amigos. Mentir é abjeto e torna os homens indignos de serem felizes. Temos aqui uma necessidade incondicionada por meio de um comando (ou proibição) da razão que eu tenho de obedecer e diante do qual todas minhas inclinações têm de silenciar.

P.: Como se chama esta necessidade, imposta ao homem pela razão, de agir de acordo com uma lei desta mesma razão?

A.: Ela se chama dever.

P.: Portanto, a observância de seu dever é para o homem a única e universal condição da dignidade de ser feliz, e esta é idêntica

àquela.

7. P.: Ora, se temos também consciência de uma tal boa e ativa vontade, por meio da qual podemos nos manter dignos (ao menos não indignos) de sermos felizes, podemos basear nisso também uma segura esperança de participar nesta felicidade?

A.: Não! Apenas nisso não, pois jamais está em nosso poder nos proporcioná-la e tampouco o curso da natureza dirige-se por si mesmo ao mérito, antes, a sorte na vida (sobretudo nosso bem-estar em geral) depende de circunstâncias que nem de longe estão todas em poder do homem. Portanto, a nossa felicidade permanece sempre apenas um desejo, que jamais pode se tornar esperança se não intervier nenhum outro poder.

8. P.: Tem a razão por si mesma fundamentos para admitir como real um tal poder, que reparte a felicidade segundo o mérito e a culpa dos homens, que comanda toda a natureza inteira, que rege o mundo com sabedoria suprema, isto é, tem ela fundamentos para crer em Deus?

A.: Sim, pois nas obras da natureza que podemos julgar vemos uma tão profunda e disseminada sabedoria que não podemos explicar senão pela inexprimivelmente grande arte de um criador do mundo, a respeito do qual temos também razões para esperar um governo não menos sábio no que diz respeito à ordenação moral, a qual constitui o supremo adorno do mundo: ou seja, que se não nos fizemos indignos da felicidade, o que ocorre quando violamos nosso dever, podemos também esperar vir a participar nela.

Nesta catequese, que tem de ser levada a cabo por meio de todos os artigos da virtude e do vício, há que se dirigir a maior atenção para que o comando do dever não seja fundado nas vantagens ou desvantagens que decorrem de seu cumprimento, seja para o homem que deve ser obrigado, seja para outros, mas sim pura e simplesmente apenas no princípio moral; estas vantagens e desvantagens devem ser mencionadas apenas incidentalmente, como acréscimos em si realmente dispensáveis, mas que servem de meros veículos para o paladar dos fracos por natureza. O que

tem de ser apresentado de maneira destacada é sempre o que há de vergonhoso no vício, não o que há de prejudicial (para o próprio agente). Pois se a dignidade da virtude nas ações não for elevada acima de tudo, o próprio conceito de dever se esvanece e se desfaz em meras prescrições pragmáticas; visto que a nobreza do homem esvanece em sua própria consciência, adquire um preço e é posta à venda por aquilo que as tentadoras inclinações oferecem.

Ora, se isso for desenvolvido sábia e pontualmente a partir da própria razão do homem, segundo as diferenças dos níveis de idade, gênero e estamento em que ele pouco a pouco se encontra, então há algo que tem de constituir a conclusão, que move a alma intimamente e põe o homem em uma posição em que ele não pode considerar-se a si mesmo senão com a máxima admiração pelas disposições originárias que nele coabitam, das quais a impressão jamais se extingue. Com efeito, se ao término de sua instrução seus deveres forem contados sumariamente mais uma vez em sua ordem (recapitulados), se a respeito de cada um destes lhe for chamada a atenção para que todos os males, tormentos e sofrimentos da vida que lhe podem acometer em resultado da obediência estrita ao seu dever, inclusive a ameaça da morte, não podem roubar-lhe a consciência de estar acima deles e os dominar, dirige-se-lhe então a pergunta: o que é que em você pode atrever-se a lutar contra e vencer todas as forças da natureza em você e à sua volta quando estas entram em conflito com os seus princípios morais? Se esta questão, cuja resposta sobrepuja completamente a capacidade da razão especulativa, mas que, ainda assim, coloca-se por si mesma, for posta ao coração, mesmo a incompreensibilidade neste autoconhecimento terá de dar à alma uma elevação que a estimula a uma observância do seu dever tanto mais forte quanto mais ele for contestado.

Nesta instrução moral catequética seria de grande utilidade para a educação moral suscitar algumas questões casuísticas em cada análise do dever e deixar que as crianças reunidas ponham à prova seu entendimento sobre como cada uma buscaria solucionar os problemas que capciosamente lhes foram propostos. Não apenas porque esta é uma das habilidades dos incultos que mais se adéqua à cultura da razão (pois, em perguntas que dizem respeito ao que é dever, a razão pode decidir muito mais facilmente do que em relação às perguntas especulativas) e é, portanto, o modo mais conveniente de aguçar o entendimento dos jovens,

mas sobretudo porque reside na natureza do homem amar aquilo que ele, pelo seu cultivo, converteu em uma ciência (que, pois, decididamente conhece); assim, por meio de tais exercícios, o aprendiz é conduzido inadvertidamente ao interesse pela moralidade.

No entanto, é da maior importância na educação não apresentar o catecismo moral misturado com o catecismo religioso (não os amalgamar), menos ainda deixar que o primeiro siga o último; mas, sim, com o maior esforço e precisão, sempre trazer o catecismo moral ao mais claro discernimento. Pois, sem isso, a religião posteriormente se tornará nada senão hipocrisia, isto é, professar os deveres por medo e fingir uma participação neles que não é de coração.

Segunda Seção: A Ascética Ética

§ 53

As regras do exercício da virtude (*exercitiorum virtutis*) conduzem a dois estados de ânimo, aos ânimos diligente e alegre (*animus strenuus et hilarius*) no cumprimento de seus deveres. Pois, para vencer os obstáculos com que tem de lutar, a virtude tem de reunir suas forças e, ao mesmo tempo, sacrificar muitas alegrias da vida, cuja perda por vezes pode bem tornar o ânimo sombrio e carrancudo; entretanto, aquilo que não se faz com prazer, mas meramente como trabalho servil, não é amado por e nem tem qualquer valor intrínseco para aquele que assim obedece seu dever; pelo contrário, a ocasião de sua execução é evitada tanto quanto possível.

Em relação ao princípio do exercício da virtude, vigoroso, corajoso e diligente, o cultivo da virtude, isto é, a ascética moral, tem o lema dos estoicos: habitue-se a suportar os males contingentes da vida e prescindir dos deleites supérfluos (*assuesce incommodis et desuesce //485 commoditatibus vitae*). Manter-se sadio moralmente é uma forma de dietética para o homem. Mas saúde é apenas um bem-estar negativo, ela mesma não pode ser sentida. Há que se acrescentar algo que proporcione um desfrute agradável da vida e que, ainda assim, seja meramente moral. Este algo é, segundo a ideia do virtuoso Epicuro, o coração sempre alegre. Pois quem deve ter mais razões para estar de ânimo contente e não achar que é um dever colocar-se num estado de ânimo alegre e torná-lo habitual

senão aquele que está consciente de não ter cometido nenhuma transgressão proposital e está seguro contra a queda em uma tal transgressão? (*hic murus aheneus esto* etc. Horácio) Diferentemente, a ascética monástica, que por medo supersticioso ou por hipócrita aversão a si mesmo chega ao autoflagelo e à mortificação da carne, não visa à virtude, mas à expiação fanática dos pecados, que consiste em impor penas a si mesmo e, ao invés de se arrepender moralmente dos pecados (isto é, com o propósito do melhoramento), querer castigar-se, algo que, com essas penas escolhidas por si mesmo e por si mesmo executadas (pois é sempre um outro que tem de estabelecê-las), é uma contradição e não pode causar a alegria que acompanha a virtude, mas, antes, só pode ter lugar com um ódio secreto pelo comando da virtude. A ginástica ética consiste, portanto, apenas na luta contra os impulsos naturais, ela alcança o nível de poder tornar-se senhora deles nos casos em que ameaçam pôr a moralidade em perigo; portanto, ela torna o homem diligente e, pela consciência de sua liberdade readquirida, feliz. Arrepender-se de algo (o que é inevitável com a recordação das transgressões anteriores, já que é até mesmo dever não deixar que esta recordação esvaneça) e impor-se uma penitência (por exemplo, o jejum), não numa perspectiva dietética, mas piedosa, são, moralmente falando, duas medidas muito distintas; a última, que é triste, sombria e carrancuda, torna a própria virtude odiosa e afugenta seus adeptos. Por isso, a disciplina que o homem impõe a si mesmo só pode tornar-se meritória e exemplar por meio da alegria que a acompanha.

Conclusão de Toda Ética

A doutrina da religião enquanto doutrina dos deveres para com Deus encontra-se fora dos limites da filosofia moral pura

Protágoras de Abdera começa seu livro com essas palavras: “Se os deuses existem ou não existem, sobre isso nada sei dizer”. Por isso foi banido pelos atenienses para fora da cidade e de sua propriedade de terra e seus livros foram queimados em público (Quintilianus Inst. Orat. lib. 3 Cap. 1). Dessa maneira os juízes de Atenas, enquanto homens, agiram muito injustamente com ele; mas enquanto funcionários do Estado e juízes procederam de modo inteiramente justo e consequente; pois como teria sido possível prestar juramento, se não fosse decretado pública e legalmente pela autoridade superior (*de par le Senat*) que existem deuses?
[14](#)

Concedida, porém, esta crença e admitindo-se que a doutrina da religião seja uma parte integrante da doutrina universal dos deveres, coloca-se agora a questão da determinação dos limites da ciência a que ela pertence: se é considerada como uma parte da ética (pois não se pode falar aqui do direito dos homens entre si) ou se tem de ser considerada como encontrando-se inteiramente fora dos limites de uma filosofia moral pura.

O elemento formal de toda religião, se for definida como “o conjunto de todos os deveres enquanto (*instar*) mandamentos divinos”, pertence à moral filosófica, na medida em que, com isso, se expressa apenas a relação da razão com a ideia de Deus, que ela produz para si mesma, e, portanto, um dever de religião ainda não se torna um dever para com (*erga*) Deus enquanto um ser existente fora de nossa ideia, visto abstrairmos aqui da existência do mesmo. O fundamento para o fato de que todos os deveres do homem devam ser pensados segundo esse elemento formal (segundo a relação destes com uma vontade divina, dada a priori) é apenas lógico-subjetivo. Com efeito, nós não podemos muito bem tornar intuitiva a obrigação (necessitação moral), sem nela pensar um outro e sua vontade (da qual a razão universalmente legisladora é apenas o porta-voz), a saber, Deus. Somente este dever em vista de Deus

(mais propriamente, em vista da ideia que nós fazemos de um tal ser) é dever do homem para consigo mesmo, ou seja, não é um dever objetivo, o da obrigação de prestar certos serviços a um outro, mas apenas um dever subjetivo de fortalecer o móbil moral em nossa própria razão legisladora.

No que concerne, porém, ao elemento material da religião, o conjunto dos deveres para com (*erga*) Deus, isto é, o culto que lhe deve ser prestado (*ad praestandum*), ela poderia conter deveres particulares, derivados não exclusivamente da razão universalmente legisladora, deveres, portanto, cognoscíveis para nós não a priori, mas apenas empiricamente e, por conseguinte, pertencentes, enquanto mandamentos divinos, apenas à religião revelada; esta religião, portanto, não poderia apresentar a ideia deste ser do ponto de vista prático, pressupondo sua existência arbitrariamente, mas apresentaria essa existência como dada imediatamente (*oumediatamente*) na experiência. Uma tal religião, porém, mesmo que possa ser fundada, não faria de modo algum parte de uma filosofia moral pura.

A religião, portanto, enquanto doutrina dos deveres para com Deus, encontra-se além de todos os limites da ética puramente filosófica e isso serve para justificar o autor da presente obra por não ter inserido a religião, pensada naquele sentido, no interior da ética, em vista de sua completude, como era certamente habitual.

Pode-se falar, certamente, de uma “Religião nos limites da mera razão”, que todavia não deriva da mera razão, mas está fundada, ao mesmo tempo, na doutrina histórica e na doutrina da revelação e que contém apenas a concordância da razão pura prática com essas doutrinas (que não a contradigam). Mas então ela também não é uma doutrina pura da religião, mas apenas uma doutrina da religião aplicada a uma história já dada, para a qual não existe lugar na ética, enquanto filosofia prática pura.

Observação Final

Todas as relações morais de seres racionais que contém um princípio de concordância da vontade de um com a de outro podem ser remetidas ao amor e ao respeito; na medida em que este princípio é prático, o fundamento de determinação da vontade pode ser remetido, em vista do

amor, ao fim e, no caso do respeito, ao direito do outro. Se um desses seres é tal que tem somente direitos e nenhum dever para com o outro (Deus), e, por conseguinte, o outro tem para com o primeiro somente deveres e nenhum direito, então o princípio da relação moral entre eles é transcendente (em contrapartida, a relação dos homens com os homens, cujas vontades são reciprocamente limitantes, tem um princípio imanente).

O fim divino em vista do gênero humano (de sua criação e de sua direção), não pode ser pensado de outra maneira senão por amor, isto é, que este fim seja a felicidade dos homens. Todavia, o princípio da vontade de Deus em vista do devido respeito (reverência) que limita o efeito do amor, isto é, o princípio do direito divino, não pode ser nenhum outro senão o da justiça. Também poderíamos nos exprimir assim (à maneira humana): Deus criou seres racionais, por assim dizer, pela necessidade de ter algo exterior a si que ele pudesse amar ou também por quem pudesse ser amado.

Entretanto, não é apenas de igual grandeza, mas maior ainda (porque o princípio é limitante) a exigência que, segundo o juízo de nossa própria razão, a justiça divina nos faz, e certamente enquanto justiça punitiva. Com efeito, a recompensa (*praemium, remuneratio gratuita*) não concerne, de modo algum, à justiça relativa a seres que têm somente deveres e nenhum direito para com outrem, mas concerne apenas ao amor e à beneficência (*benignitas*); muito menos pode haver perante tal ser uma exigência de retribuição (*merces*) e é contraditória uma justiça retributiva (*iustitia brabeutica*) na relação de Deus como o homem.

Existe, contudo, na ideia do exercício da justiça por um ser que está acima de qualquer prejuízo de seus fins, algo que não se deixa conciliar muito bem com a relação do homem com Deus, a saber, o conceito de uma lesão que possa ser cometida contra o ilimitado e inalcançável senhor do mundo; pois aqui não se trata de violações de direitos que os homens cometem em relação aos outros e sobre as quais Deus decide, enquanto juiz que pune, mas antes da violação que pode ser feita contra o próprio Deus e seu direito. Trata-se da violação cujo conceito é transcendente, isto é, encontra-se inteiramente fora do conceito de justiça punitiva, da qual podemos apresentar algum exemplo (isto é, daquela que existe entre os homens), e contém princípios desmesurados, que não

podem ser postos em concordância com aqueles dos quais faríamos uso em casos da experiência e que são, por conseguinte, completamente vazios para nossa razão prática.

A ideia de uma justiça punitiva divina é aqui personificada; quem a exerce não é um ser particular que julga (pois neste caso ocorreriam contradições deste ser com os princípios jurídicos), mas é antes a justiça como substância (no mais, denominada como justiça eterna), que, assim como o fado (o destino) dos poetas filósofos antigos que está acima de Júpiter, sentencia o direito com necessidade férrea e inflexível, para nós imperscrutável. Eis aqui alguns exemplos.

A punição (segundo Horácio) não perde de vista o criminoso que procede com soberba diante dela, mas o persegue incessantemente, até apanhá-lo. O sangue derramado inocentemente clama por vingança. O crime não pode permanecer sem vingança; se a punição não encontra um criminoso, então seus descendentes têm de pagar; ou se nada acontece em sua vida, então tem de ocorrer em sua vida após a morte¹⁵, o que também se admite explicitamente e se crê de bom grado, para que a exigência da justiça eterna seja saciada. Certa vez, um sábio soberano disse: “eu não quero deixar entrar em meu país nenhuma dívida de sangue, anistiando perversos duelistas homicidas, pelos quais vocês intercedem”. A dívida do pecado tem de ser paga e um completo inocente deveria se oferecer como vítima expiatória (caso em que os sofrimentos por ele assumidos não poderiam, evidentemente, ser chamados propriamente de punição – pois ele mesmo não cometeu nenhum crime); a partir disso tudo observa-se que não se atribui esta sentença condenatória a uma pessoa que administra a justiça (pois esta não poderia pronunciá-la, sem cometer injustiça a outrem), mas, antes, que a mera justiça, enquanto princípio desmesurado, pensado para um sujeito suprassensível, determina o direito deste ser; o que é certamente conforme ao elemento formal deste princípio, mas contradiz o elemento material do mesmo, o fim, que é sempre a felicidade do homem. Com efeito, considerando a grande quantidade possível de criminosos que deixam seu registro de culpas sempre corrente, a justiça punitiva colocaria o fim da criação não no amor do criador do mundo (como, todavia, se tem de pensar), mas na estrita observância do direito (fazer do próprio direito o fim que é posto na glória de Deus), o qual – visto que o último (a justiça) é apenas a condição limitante do primeiro (da bondade) – parece contradizer os

princípios da razão prática, segundo os quais não poderia ter sido realizada uma criação do mundo, que teria entregado um produto tão contraditório com o propósito do autor, que só pode ter o amor como fundamento.

Daqui se segue que na ética, enquanto filosofia prática pura da legislação interna, só são compreensíveis para nós as relações morais do homem para com o homem; mas o tipo de relação que, além disso, haveria entre Deus e o homem, ultrapassa os limites da mesma e nos é absolutamente incompreensível; com isso fica então estabelecido, o que foi afirmado acima: que a ética não poderia se estender para além dos limites dos deveres recíprocos dos homens.

Notas

1 - Alguém versado em filosofia prática não é, por esse simples motivo, um filósofo prático. Este último é aquele que faz do fim terminal da razão o princípio de suas ações, ligando a isso, ao mesmo tempo, o saber necessário para tanto; por ser dirigido ao fazer, esse saber não deve ser urdido até os mais sutis fios da metafísica, caso não se trate de algo como um dever jurídico – pelo qual o meu e o teu têm de ser determinados de modo exato na balança da justiça por meio do princípio de igualdade de ação e reação, e, por conseguinte, têm de ser análogos à precisão matemática –, mas antes diga respeito a um mero dever de virtude. Pois aqui não se trata meramente de saber qual é o dever a ser realizado (o que, em razão dos fins que todos os homens naturalmente têm, pode ser facilmente estipulado), mas sim, e antes de tudo, do princípio interno da vontade, a saber, que a consciência deste dever seja, ao mesmo tempo, móbil das ações; isto é o exigido para que daquele que liga esse princípio de sabedoria a seu saber seja dito: ele é um filósofo prático.

2 - Segundo a edição da Academia de Berlim, Kant se refere aqui a um escrito publicado em maio de 1796, Sobre um recentemente enaltecido tom de distinção na Filosofia (*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*) [N.T.].

3 - O ser humano, porém, como ser moral (quando se considera objetivamente, algo a que está determinado por sua razão prática pura – segundo a humanidade em sua própria pessoa), descobre-se ao mesmo tempo tanto o suficiente para transgredir a lei interna com desgosto; pois não há nenhum ser humano tão perverso que, nesta transgressão, não sinta em si uma resistência e uma aversão a si próprio, pela qual ele tem de exercer coerção sobre si mesmo. Ora, é impossível esclarecer o fenômeno de que nesta encruzilhada (na qual a bela fábula coloca Hércules entre a virtude e a volúpia) o ser humano mostre maior propensão a dar ouvidos à inclinação do que à lei; pois somente podemos esclarecer o que ocorre na medida em que o derivamos de uma causa segundo leis da natureza, mas,

neste caso, não conceberíamos o arbítrio como livre. Porém essa autocoerção em oposição recíproca e a inevitabilidade da mesma dão a conhecer a inconcebível propriedade da liberdade mesma.

4 - Quanto menos um ser humano pode ser fisicamente coagido, quanto mais, pelo contrário, ele o pode ser moralmente (por meio da mera representação do dever), tanto mais ele é livre. Aquele, por exemplo, que possui uma resolução suficientemente firme e uma alma suficientemente forte para não abrir mão de um divertimento que ele se propôs, por muitos que sejam os danos que se lhe afiguram e que dessa maneira recaem sobre si, mas que, diante da representação de que com isso omite-se de um dever de ofício ou negligencia um pai doente, renuncia sem hesitar a seu propósito, ainda que muito a contragosto, demonstra justamente assim sua liberdade no mais elevado grau, ao não poder resistir à voz do dever.

5 - Optamos por traduzir *Gesinnung* por “intenção”, a exemplo de José Lamago e Alain Renaut (“*intention*”) e diferentemente de Artur Morão (“disposição”) e Mary Gregor (“*disposition*”) em suas traduções da Doutrina da Virtude. Ambas as opções existentes, no entanto, não recobrem todo o significado de *Gesinnung* na filosofia prática kantiana. Na Religião nos limites da simples razão, Kant define *Gesinnung* como “o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas”; ela “deve ser única, referindo-se universalmente ao uso completo da liberdade”, e, portanto, não pode ser explicada como resultado de algum ato temporal, ocorrido empiricamente (RGV AA 06: 25). Na *Gesinnung* repousa, agora segundo a Fundamentação da Metafísica dos Costumes, o valor das ações, as quais, assim, não dependem “da recomendação de qualquer disposição (*Disposition*) subjetiva ou gosto” para que as consideremos como dignas de apreço moral (GMS AA IV: 435). Em poucas palavras, a *Gesinnung* deve ser entendida como uma espécie de orientação contínua e fundamental do ânimo na adoção de máximas, isto é, dos variados fins ou propósitos das ações particulares do homem, remetida, ela mesma, não a alguma causa empírica, espaço e temporalmente localizada, que determina a maneira como o homem se comporta nas variadas situações praticamente relevantes que se lhe apresentam. Com isso vemos mais claramente as insuficiências de qualquer opção interpretativa que se

insinua na escolha do termo em português para traduzir este conceito central da moral de Kant. Acreditamos que “disposição” (assim como outras possíveis alternativas, como, de certo modo, “atitude”, opção de Guido de Almeida na sua recente tradução da Fundamentação da Metafísica dos Costumes) remete tanto a um sentido de hábito (*Gewohnheit*) adquirido ou exercitado como a uma espécie de aptidão natural do homem, uma “disposição” (*Anlage*) biológica da espécie, o que apontaria para uma base empírica ou sensível explicitamente recusada por Kant na sua caracterização de *Gesinnung*. Da mesma forma, porém, “intenção” não nos parece suficiente para reforçar o caráter contínuo e duradouro da postura prática do sujeito, sugerindo, inversamente, tratar-se de propósitos específicos escolhidos pelo agente na condução de sua vida moral, o que é rejeitado por Kant ao enfatizar-se o aspecto de “fundamento de adoção de máximas” atrelado a *Gesinnung*. Tudo considerado, acreditamos, porém, que “intenção” preserva de maneira mais clara que as demais opções o caráter de uma escolha de um curso coeso de ação por parte do agente realizada em um plano distinto daquele determinado empiricamente, o que, conforme entendemos, é a marca central da concepção kantiana de *Gesinnung*. De modo a chamar a atenção do leitor para a centralidade e complexidade do conceito, bem como evitar a confusão com a ocorrência de termos aparentados, porém não diretamente relacionados (como, por exemplo, “intencional”), optamos por manter o termo alemão entre colchetes em todas as ocorrências de *Gesinnung* [N.T.].

6 - “O ser humano com seus defeitos / É melhor que uma legião de anjos desprovidos de vontade” (Haller).

7 - As fórmulas habituais, clássicas na linguagem ética: *medio tutissimus ibis* (“irás seguro pelo meio” – Ovídio. *Metamorphoses* II, 137); *omne nimium vertitur in vitium* (“Todo o excesso se transforma em vício” – citação incompleta de Sêneca, *De tranquillitate animi* IX, 6: *Vitiosum est ubique, quod nimium est*); *est modus in rebus* etc. (“há uma medida nas coisas” – Horácio. *Satirae* I, 1, 106); *medium tenere beati* (“felizes são aqueles que escolheram o meio-termo”); *insani sapiens nomen habeat* (“O sábio mereceria o nome de insensato” – citação

incompleta de Horácio, Epistulae I, IV, 15: *insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra, quam satis est, virtutem si petat ipsam*. “Deixe o sábio ser chamado de insensato, o justo de injusto, se ele busca a virtude mesma para além do que basta”) etc., contêm uma sabedoria banal, que não possui nenhum princípio determinado, pois quem me indicará esse meio-termo entre dois extremos? A avareza (como vício) deve ser distinguida da parcimônia (como virtude) não por esta ser levada muito longe, mas antes por ter um princípio completamente diferente (máxima), a saber, o fim de economia do lar não no gozo de seus bens, mas sim, com renúncia a ele, meramente na sua posse; da mesma maneira, o vício de prodigalidade deve ser buscado não na desmedida de gozo de seus bens, mas antes na má máxima que torna fim único o uso sem considerar a conservação dos mesmos.

8 - Assim, dizemos, por exemplo, a propósito da salvaguarda da honra ou da autoconservação: “devo isso a mim mesmo”. Mesmo quando se trata de deveres de menor importância, que não se referem ao que é necessário, mas apenas ao que é meritório no cumprimento do dever, digo, por exemplo: “devo a mim mesmo desenvolver minha habilidade para o trato com os homens etc. (cultivar-me)”.

9 - O autor da frase é, na verdade, Horácio, conforme consta na segunda edição da obra.

10 - A proposição: “em coisa alguma devemos fazer demasiado ou muito pouco” não significa nada; pois é tautológica. O que quer dizer “fazer demasiado”? Resposta: fazer mais do que é bom. O que quer dizer “fazer muito pouco”? Resposta: fazer menos do que é bom. O que quer dizer “eu devo” (fazer ou deixar de fazer algo)? Resposta: não é bom (é contrário ao dever) fazer mais ou menos do que é bom. Se esta é a sabedoria que para investigar devemos voltar aos antigos (a Aristóteles), como se eles estivessem mais próximos da fonte – *virtus consistit in medio, medium tenere beati est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum* (a virtude consiste no meio; felizes os que persistiram no meio; há uma medida nas coisas e, assim, os limites são certos – além ou aquém deles, a retidão não pode se manter) –

então escolhemos mal em recorrer ao seu oráculo. Não existe nenhum meio-termo entre a veracidade e a mentira (enquanto *contradictorie oppositis*), mas sim entre a franqueza e a reserva (enquanto *contrarie oppositis*), já que naquele que expressa sua opinião é verdadeiro tudo o que diz, porém ele não diz toda a verdade. Ora, é totalmente natural demandar ao teórico da virtude que indique este meio-termo. Mas ele não pode fazer isso, pois ambos os deveres de virtude têm uma margem de aplicação (*latitudinem*), e o que deve ser feito só pode ser decidido pela faculdade de julgar segundo regras da prudência (as pragmáticas) e não por aquelas da moralidade (as morais), isto é, não como dever estrito (*officium strictum*), mas como dever amplo (*officium latum*). Por isso, aquele que segue os princípios da virtude, certamente exercendo mais ou menos do que a prudência prescreve, comete uma falta (*peccatum*), mas não exerce um vício (*vitium*), pelo fato de se ater a estes princípios com rigor; e o verso de Horácio, “*insani sapiens nomen habeat aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*” (de insano o sábio tenha o nome, o justo de injusto, se para além do que lhe basta buscar uma virtude) tomado ao pé da letra é fundamentalmente falso. Sapiens significa aqui um homem sagaz (*prudens*), que não imagina fantasticamente a perfeição da virtude, a qual, enquanto ideal, certamente exige a aproximação a este fim, mas não que seja alcançado por completo, pois esta exigência ultrapassa as forças humanas e introduz em seu princípio algo absurdo (fantasmagoria). Com efeito, ser demasiado virtuoso, isto é, ater-se demasiado a seu dever, seria mais ou menos equivalente a fazer um círculo demasiado redondo ou uma linha reta demasiado reta. – Tradução do latim de Gustavo Paiva [N.T.]

11 - *Heucheln* (dissimular, em rigor *häuchlen*) parece ser derivada do *Hauch* (hálito) que geme e que interrompe o discurso (suspiro); em contrapartida *Schmeichlen* (adular) parece originar-se de *Schmiegen* (dobrar-se), que é denominado por hábito *Schmiegehn* (ajustar-se) e pelo alemão culto *Schmeicheln*.

12 - Para que a razão não caia em contradição consigo mesma, é preciso uma explicação sobre a dupla personalidade, com a qual o homem, que se acusa e se julga na consciência moral, tem de pensar a si

mesmo; sobre este duplo eu mesmo, que, de um lado, deve tremer perante as barras de uma corte de justiça, que é todavia confiado a ele próprio, mas, de outro lado, também deve ter às suas mãos o ofício de juiz enquanto autoridade inata. Eu, o acusador e todavia também o acusado, sou um e o mesmo homem (numero idem), mas enquanto sujeito da legislação moral, proveniente do conceito de liberdade, em que o homem está submetido a uma lei que ele dá a si mesmo (*homo noumenon*), deve ser considerado como diferente do homem sensível dotado de razão (*specie diversus*), mas apenas do ponto de vista prático – pois não há nenhuma teoria sobre a relação causal do inteligível com o sensível – e essa diferença específica é aquela das faculdades do homem (das superiores e inferiores), que o caracterizam. O primeiro é o acusador, contra quem é consentido um defensor jurídico do acusado (seu advogado). Após a conclusão dos autos o juiz interior, enquanto pessoa dotada de poder, profere a sentença sobre a felicidade ou a miséria, como consequências morais do ato; nesta qualidade nós não podemos mais, pela nossa razão, indagar o poder deste juiz (enquanto senhor do mundo), mas apenas venerar seu incondicionado *iubeo* ou *veto*.

13 - A palavra alemã *Beispiel* (exemplo), que comumente se usa como equivalente de *Exempel* (exemplo), não tem o mesmo significado desta. Tomar como *Exempel* e introduzir um *Beispiel* para que se entenda uma expressão são conceitos completamente diferentes. O *Exempel* é um caso particular de uma regra prática, na medida em que representa a exequibilidade ou inexecuibilidade de uma ação. Inversamente, o *Beispiel* é apenas o particular (*concretum*) enquanto representado como contido sob o universal e a exposição meramente teórica de um conceito.

14 - Com efeito, posteriormente, um grande sábio legislador moral proibiu completamente o juramento como absurdo e, ao mesmo tempo, como beirando quase à blasfêmia; apenas do ponto de vista político acredita-se não se poder ainda prescindir deste meio mecânico, útil para a administração da justiça pública, e inventaram-se interpretações amenas, para evitar esta proibição. Visto que seria um absurdo jurar seriamente que existe um Deus (pois é preciso já ter postulado este Deus, para poder em geral jurar), permanece ainda a questão: não seria possível e válido

um juramento em que se jure apenas no caso existir um Deus (sem, como Protágoras, decidir algo com isso)? Com efeito, todos os juramentos prestados de maneira fidedigna e, ao mesmo tempo, com ponderação, não podem ter sido feitos em outro sentido. Pois, que alguém se ofereça simplesmente para jurar que existe um Deus, não parece ser uma oferta arriscada, acreditando-se ou não nele. Se existe um (diria o enganador), então o encontrei; se não existe nenhum, então também não cai sobre mim nenhuma responsabilidade, e mediante tal juramento não me ponho em nenhum perigo. Mas, se existe um Deus, não há um perigo em ser pego em uma mentira proposital e feita exatamente para enganá-lo?

[15](#) - Aqui a hipótese de uma vida futura não precisa ser de modo algum inserida para representar aquela punição ameaçadora como completa em sua execução. Com efeito o homem, considerado segundo sua moralidade, é julgado como objeto suprassensível por um juiz suprassensível, não segundo as condições do tempo; aqui trata-se apenas de sua existência. Sua vida na Terra, seja curta ou longa, ou até mesmo eterna, é apenas sua existência no fenômeno, e o conceito de justiça não carece de nenhuma determinação mais exata; do mesmo modo, a crença em uma vida futura não precisa propriamente vir antes, para se observar o efeito que a justiça punitiva exerce sobre ele, mas é, muito pelo contrário, a partir da necessidade de punição que é tirada a conclusão sobre uma vida futura.

Sumário

[Prefácio](#)

[Introdução à Doutrina da Virtude](#)

[Parte I: Doutrina Elementar Ética](#)

[Introdução](#)

[Primeiro Livro: Dos Deveres Perfeitos para Consigo Mesmo](#)

[Segundo Livro: Dos Deveres Imperfeitos do Homem para Consigo Mesmo](#)

[Terceira Livro: Dos Deveres de Virtude para com Outros](#)

[Conclusão da Doutrina Elementar](#)

[Parte II: Doutrina do Método Ética](#)

[Conclusão de Toda Ética](#)